عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

«مجتمع المعلومات»: في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم

د. الصادق رابح (*)

عرفت الفضاءات العالمية المتقدمة صناعيا، ابتداء من منتصف التسعينيات من القرن الماضي، تسارعا في وتيرة الاهتمام بالاقتصاد المعلوماتي أو «مجتمع المعلومات». فقد صاغت الولايات المتحدة، سنة ١٩٩٣، مشروعا أطلقت عليه «أجندة عمل... مبادرة البنية التحتية المعلوماتية الوطنية»، تلتها المجموعة الأوروبية، التي صاغت رؤيتها حول الموضوع نفسه، سنة ١٩٩٣، في تقرير بنجمان: «رؤية حول النمو والتنافسية والتوظيف»، لتلحق بهما اليابان، سنة ١٩٩٤، عندما أصدرت وزارة البريد والاتصالات تقريرها الذي حمل عنوان: «نحو إصلاحات تهدف إلى تأسيس المجتمع الإبداعي المعرفي للقرن الواحد والعشرين» (الصادق، ٢٠٠٣).

إن هذه المشاريع والرؤى تعكس وعيا سياسيا واقتصاديا بطبيعة الرهانات التي تمثلها التكنولوجيات الاتصالية الحديثة في عملية التنمية، باعتبارها تمثل الرافعة المحورية في سيرورة التحول الاجتماعي والاقتصادي ضمن أفق «الاقتصاد الجديد». لكن نظرة متفحصة إلى الكثير من هذه الرؤى المطبوعة بنوع من «الافتتان التكنولوجي» تكشف لنا أنه إذا كان هناك شبه إجماع حول الدور التحويلي الذي تمارسه هذه التكنولوجيات على الفضاءات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فإن طبيعة هذه التأثيرات ما زالت غير واضحة المعالم، حيث تتسم مجمل القراءات التي تقاربها، عموما، بالافتقاد إلى عدة معرفية ومنهجية فاعلة.

(*) أستاذ التكنولوجيات الاتصالية الحديثة - قسم الاتصال الجماهيري - جامعة الامارات العربية المتحدة - دولة الإمارات العربية.

فالكثافة المصطلحاتية في وسم الظاهرة، ربما تمثل أولى تجليات هذا الغموض: مجتمع المعلومات، مجتمع المعرفة، المجتمع المعرفي، المجتمع الشبكي، المجتمع ما بعد الصناعي، المجتمع ما بعد الحداثي، الاقتصاد المعلوماتي، اقتصاد الشبكة الجديد، الاقتصاد الشبكي. هذه المصطلحات تمثل مظلة تنضوي تحتها الكثير من الأفكار، والتأويلات، والسيرورات، والامتدادات العملية في جميع الفضاءات (مشلوب ١٩٦٢، بال ١٩٧٢، توفلر ١٩٨٠ و١٩٩١، دروكر ١٩٩٣، نغروبونت ١٩٩٥).

إن «الافتتان» الذي تمارسه التكنولوجيات الاتصالية الحديثة على الأذهان بقوة بريقها والخطابات التمجيدية المصاحبة لها، قد خلق انطباعا بأن الكثير من المجتمعات، المتقدمة تكنولوجيا، على أقل تقدير، تعيش فترة تحولات كبرى من النمط الصناعي إلى النمط المعلوماتي القائم على ركيزتي المعلومات والمعرفة. لكن ماذا نعني تحديدا بـ «مجتمع المعلومات»، إذا أخذنا بهذا المصطلح تجاوزا، باعتباره الأكثر حضورا في الأدبيات التي تتناول الظاهرة؟ هل هو المجتمع الذي تتسلل فيه التكنولوجيات إلى كل الفضاءات الفردية والجماعية؟ هل نقصد به المجتمع الذي يمتلك أفراده الكثير من الحواسيب، ويكثر فيه عدد مستخدمي الإنترنت؟ هل نعني به المجتمع الذي تتشكل عائداته من الأنشطة ذات الطبيعة الذهنية؟ أهو مجتمع الوفرة أو «التخمة» المعلوماتية؟ هل هو المجتمع الذي يمتد فيه فضاء الترفيه الفردي والمجتمعي، وتتقلص فيه الفضاءات الأخرى، على اعتبار أن هناك بدائل «ذكية» تقوم بما يقوم به الفرد؟

يكمن أحد التناقضات التي يمكن معاينتها في أنه على الرغم من الانتشار الواسع لمصطلح «مجتمع المعلومات»، لكن هذه الظاهرة لم تشكل، إلى فترة قريبة، حقلا معرفيا أكاديميا مستقلا، يرتكز إلى عدة منهجية ومعرفية خاصة. ولا أدل على ذلك من «إسقاط» أو «تجاهل» إحدى المرجعيات السوسيولوجية المهمة له في النسخة الأولى من أحد مؤلفاتها المرجعية (جيدنز، ١٩٩٠). إذ نجد أن أغلب المفاهيم المستخدمة في استجلاء طبيعة الحراك الاجتماعي والثقافي، تركزت حول الحداثي وما بعد الحداثي، الرأسمالية المنظمة والرأسمالية «السائبة»، مجتمع الرفاه والمجتمع المتعولم... إلخ.

إن أكثر الاجتهادات المعرفية ثراء في البحث عن إطار مفاهيمي يُمَكِّننا من فهم التحولات الجذرية التي يعيشها المجتمع العالمي، باعتبارها تمثل أفقا جديدا، يمكن التأريخ لها ببداية المنتصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدا مع ظهور ثلاثية مانيال كستلس (١٤٣٣ صفحة) حول عصر المعلومات Information Age (مانيال كستلس، ١٩٩٦، ١٩٩٧أ، ١٩٩٧ب)، حيث رأى البعض أن هذه الثلاثية قد تضمنت تحليلا «شاملا» للآثار الاجتماعية التي أحدثتها الثورة الرقمية، وبالتالي أضفت شرعية على هذا الموضوع الدراسي ضمن حقل العلوم الاجتماعية (جيدنز، ١٩٩٦).

تأسيسا على ما تقدم، تتناول هذه الدراسة، عبر جهد بحثي منتظم ومتكامل، مفهوم «مجتمع المعلومات»، وتَتَبُّع المسارات التاريخية التي مر بها، محاولة استجلاء تمظهراته الحالية في الفضاءات الاجتماعية والثقافية، محللة السياقات التي جعلت منه تيمَةً دراسية تتمتع بالشرعية الأكاديمية داخل فضاء البحث الاجتماعي. كما تستعرض الإطار المفاهيمي والأفكار المحورية لمانيال كستلس، كما جاءت في ثلاثيته، محاولة استجلاء دلالاتها على مستقبل البحث الاجتماعي.

المسار التاريخي: عودة إلى المصادر

يتأسس الفكر السوسيولوجي الحالي، في جزء كبير منه، على التقاليد التي أرستها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فقد عرفت هذه الفترة كثافة دراسية وبحثية ركزت على استقصاء تجليات التحول من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية. أما الرواد التاريخيون لهذا الجهد المعرفي، فنذكر منهم ماكس ويبر، وكارل ماركس، وإميل دوركهايم، وجورج سيمل. وعلى الرغم من اغتناء الحقل المعرفي الاجتماعي المعاصر بالكثير من المفاهيم والرؤى التجديدية، فإن العديد من الأدوات المعرفية والمنهجية لهؤلاء ما زالت فاعلة إلى اليوم في تحليل كثير من الظواهر والتحولات التي تعرفها «مجتمعات المعلومات» المعاصرة. نذكر منها تحليلات ماركس حول الآثار الثورية لسوق العمل الرأسمالي، وتحويل العلم والمعرفة إلى قوة إنتاجية حقيقية (ماركس ١٩٥٦، ١٩٧٨)، وتوصيفات دروكهايم الوظيفية والوضعية للمجتمع الصناعي اعتمادا على مفاهيم التضامن العضوي والآلي، والضمير الجمعي، والطقوسية... إلخ (دوركهايم ١٩٦٨، ١٩٨٤)، وتأويلات ويبر لتطور الحضارة الحديثة كسيرورة كونية معقلنة (ويبر ١٩٥٨، ١٩٦٨)، والرؤى المتبصرة لسيمل (سيمل ١٩٧١، ١٩٧٨، ١٩٩٧) حول روتينية العلاقات الاجتماعية في الفضاءات المتروبوليتانية. ولا يعني هذا شمولية فاعلية النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية في المطلق، إذ يبقى أنها، كغيرها من المجهودات التأويلية، محكومة بتاريخانيتها؛ إنها آليات قرائية ارتبطت بظهور المجتمع الصناعي الحديث. ولهذا فإن التحولات الكبرى من المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي (مجتمع المعلومات)، تقع خارج إطارها وعدتها التأويلية (حول محدودية النظرية السيوسيولجية الكلاسيكية، انظر، مثلا، اسبنج اندرسن، ٢٠٠٠).

تعود المجهودات الأولى لتوسيع دائرة التنظير السوسيولوجي لتشمل المراحل اللاحقة للمجتمع الصناعي إلى عشريتي الاربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي. فقد درس الاقتصادي الأمريكي كولن كلارك، مثلا، البنية الصناعية للمجتمعات المعاصرة، ووجد أن النشاطات الاقتصادية ستتوجه، تدريجيا، إلى التمركز حول الخدمات (كلارك، ١٩٥١). أما القراءات السوسيولوجية الأكثر شمولية لبروز المجتمع ما بعد الصناعي، فقد تزامنت مع نهاية

الستينيات وبداية السبعينيات، خاصة في كتابات دانيال بال (١٩٧٣)، وآلان توران (١٩٦٩). إن الحد الفاصل بين المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي، في أطروحات ما بعد الصناعة، يكمن في وجود أكثر من نصف السكان الناشطين اقتصاديا في قطاع الخدمات. وقد تحققت هذه «النبوءة» في اقتصاد الولايات المتحدة الأمريكية، وتتسارع وتيرتها في الكثير من المجتمعات المتقدمة صناعيا.

لقد عاين كل من بال وتوران التزايد المطرد لمركزية المعرفة، كقوة اقتصادية دافعة في تنمية وتطوير اقتصاديات المجتمعات ما بعد الصناعية. وقد سبقهما إلى ذلك، المنظر الإداري المشهور ف. دروكر، الذي كتب، في نهاية الستينيات، حول «مجتمع المعرفة» (دروكر، ١٩٦٩). أما الاقتصادي ف. ماشلوب، فقد سعى، في بداية الستينيات من القرن الماضي، إلى تقييم الأثر الاقتصادي للمعرفة تقييما كميا، وذلك بالاعتماد على مجموعات من الدراسات الإمبريقية (ماشلوب ١٩٦٢).

تزامنا مع ذلك، ظهرت خلال السبعينيات رؤى تفسيرية، سعت إلى تقصي التحولات الجارية التي تعرفها البنى الصناعية والوظائفية للدول المتقدمة صناعيا، ضمن وضعيات جغرافية محددة. فقد لاحظ الاقتصادي الأمريكي مارك بورا، مثلا، أن أسرع القطاعات الاقتصادية نموا، في النشاط الأمريكي الاقتصادي عموما، ليس قطاع الخدمات، لكن الأنشطة التي ترتكز أساسا على استثمار المعلومات (الإنتاج، البحث، الاسترجاع، المعالجة، التوصيل... إلخ) (بورا ١٩٧٧). لكن مجموع هذه الرؤى والأطر التأويلية ظل يفتقد «الشرعية» الإحصائية. من ذلك، الصعوبات العملية في التفريق الدقيق، لأغراض إحصائية، بين الفئات التي تمارس العمل المعلوماتي فعليا وغيرها من الفئات. فقد تم، مثلا، التفريق بين الفيزيائيين وأطباء الأسنان، كما تم إيجاد معايير تصنيفية بين سائقي العربات اليدوية في المطارات مثلا، والقائمين على بيع ومراقبة تذاكر المسافرين. وعلى الرغم من هذه الصعوبات التقنية الإجرائية، فإن الكثير من الدراسات التي قامت بها الدول المتطورة صناعيا (أو.إي.سي.دي، ١٩٨٦)، أثبتت الدور المحوري الذي أصبح يلعبه قطاع المعلومات في البنية الاقتصادية للمجتمعات المعاصرة.

التنظيرات الأولى

يعود تاريخ استخدام عبارة «مجتمع المعلومات»، في الأدبيات الاجتماعية العلمية، إلى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين (ماتلار، ٢٠٠٠). وقد تزامن ذلك مع جدالات وناقشات حيوية حول رهان تكنولوجي استراتيجي، وهو الثورة الميكروإلكترونية، وانعكاساتها الاجتماعية والاقتصادية على الدول المتقدمة صناعيا. حيث رأى الكثيرون أن هذه التكنولوجيا

ستتيح تطوير طرق وآليات جديدة تجعل التصنيع أكثر مرونة، وتدفع، تدريجيا، بالعمل المكتبي إلى الأتمتة. كما أنها الفترة نفسها التي عرفت دخول الحاسوب الشخصي إلى الأسواق، وساد الاعتقاد أن المُعالجات الحاسوبية ستقوم بالتحكم في الكثير من العمليات في مختلف الميادين الحياتية، مثل: السيارات، والبيوت، والكثير من الآلات الاستهلاكية العادية (حول الثورة الميكروإلكترونية واستتباعاتها، انظر، مثلا، فيردريش وشافت، ١٩٨٢).

وقد أثرى الكثير من الكُتّاب اليابانيين النقاشات الدائرة حول ثيْمَة التكنولوجيات الجديدة وقدراتها التحويلية، وأشهرهم، عالم المستقبليات، يونج ماسودا (ماسودا، ١٩٨١). من دون أن ننسى، دائما في الفضاء الياباني، الدور الفاعل لإحدى الوزارات اليابانية القوية (التجارة والصناعة)، من خلال مشاريعها وتجاربها الطموح، في تجريب الإمكانات الاستخدامية والأدائية للتكنولوجيات الجديدة. وعليه، فقد قيل إن مفهوم «مجتمع المعلومات» (Yahako shakai في اللغة اليابانية)، هو من المصطلحات النظرية اليابانية القليلة التي تبناها الفضاء الاجتماعي العلمي العالمي لفترة ما بعد الحرب.

أما في الدول الغربية، فانتظم جهد الكتابة والتحليل حول الثيْمَة التكنولوجية، من خلال «التليماتيك» (نورا ومينك، ١٩٧٨)، والمجتمع «المترابط سلكيا» (مارتن، ١٩٧٨)، ومجتمعات «الموجة الثالثة» (توفلر، ١٩٨٠)، وتنظيرات جون ناسبيت حول «التوجهات الكبرى» المؤثرة في التنمية المستقبلية للمجتمعات المتقدمة صناعيا (ناسبيت، ١٩٨٤). هذه الرؤى، التي غلب عليها الطابع التأملي التنظيري، اختلط فيها النقد بالتمجيد، رسمت آفاقا مستقبلية جديدة. لقد رأت أن التكنولوجيات الجديدة يمكن أن تساهم في دفع حركية الإنسانية إلى الإمام، إذا ما تم استثمارها بطريقة ذكية. فالمنظمات البيروقراطية مثلا، يمكن أن تُستبدَل تدريجيا، ضمن هذه الرؤى، بمؤسسات صغيرة مربوطة شبكيا، مرنة، وذات قدرة تجديدية كبيرة. وهو ما ينعكس إيجابا على العمل، من ناحية، بتحريره من إكراهات الزمن والمكان، ومن ناحية ثانية، يُمكِّن الأفراد - العمال من التوافر على إمكانات كبيرة لتحقيق ذواتهم في العمل وأثناء أوقات الترفيه.

لقد تبنى الكثير من أوائل منظري «مجتمع المعلومات»، على غرار دانيال بال، تصورا يقوم على دمج هذا المفهوم ضمن عدتهم التنظيرية الأشمل (انظر على سبيل المثال بال، ١٩٧٩)، وهو ما جعل تأثيرات التيار التنظيري الأول على النقاشات والإشكاليات السيوسيولوجية الكبرى، تتسم، عموما، بالمحدودية. وقد صُنفت هذه الرؤى، فكريا، على أنها مطبوعة بالعمومية وعدم الدقة. وعليه، تركزت معظم المجهودات البحثية، آنذاك، على ثيْمَات، مثل، إعادة تنظيم الإنتاج ما بعد الفوردي (نسبة إلى فورد)، والأبعاد المختلفة «لما بعد الحداثة»، وموضوعات النوع (الجنس) ومستقبل دولة الرفاه. وقد أتت الأزمة المالية لسنة ١٩٨٧،

وما تبعها من تراجعات وإعادة نظر في «التنبؤات» الأكثر تفاؤلا حول الآفاق التثويرية المرتبطة بتطور «مجتمع المعلومات»، لتفقد الرؤى السابقة، على الأقل، الكثير من مصداقيتها.

«مجتمع المعلومات»: رافعة الاستراتيجية السوسيواقتصادية

يعتبر سقوط التجربة الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية (١٩٨٩ - ١٩٩١)، بلا شك، من أهم التحولات السياسية والاجتماعية الجذرية التي شهدها عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد بدا واضحا أن عجز الاقتصاد المركزي القائم على التخطيط الاشتراكي عن الاستجابة للتحدِّيات التكنولوجية والاقتصادية الجديدة، قد شَكَّل أحد العناصر المفصلية في تسريع عملية السقوط. تزامنا مع ذلك، عرفت المجتمعات المتقدمة صناعيا، في بداية عشرية التسعينيات، من القرن الماضي، تباطؤا في الأداء الاقتصادي، وصل في البعض منها إلى حالة ركود اقتصادي، وإن لم يكن بمستوى العمق والحِدَّة اللذين ميَّزا أزمة منتصف السبعينيات وبداية الثمانينيات. وقد نتج عن هذه الوضعية، ارتفاع ملحوظ في أعداد العاطلين عن العمل، خاصة في دول أوروبا الغربية، حيث وصل أعلى متوسط لهذه الظاهرة، في المجموعة الأوروبية، مثلا، إلى أكثر من ١١٪.

دفعت هذه الوضعيات والتجاوب الاقتصاديين وصناع القرار إلى توسيع دائرة التفكير والنقاش حول العلاقات القائمة بين ثلاثية النمو الاقتصادي، والتطور التكنولوجي، والبطالة. حيث نبه الكثير من المحللين إلى أن أكثر التجديدات التكنولوجية التي ظهرت خلال عشرية الثمانينيات، قد تركزت حول تطوير عمليات الإنتاج، وأُهمل التفكير في صيغ ابتكارية لمنتجات جديدة بالكامل. وإذا كانت هذه التجديدات قد ساهمت في إشباع السوق وخفضت التكلفة الاقتصادية المستمرة في العمل وغيره من المصادر، لكنها لم تؤد إلى خلق طلب جديد. ولهذا، فإن هذه الفئة من التجديدات لا تؤدي، بالضرورة، إلى تأثيرات إيجابية معتبرة على مستوى النمو الاقتصادي، كما أنها لا تساهم إلا في خلق القليل من الوظائف الجديدة.

في بداية التسعينيات، من القرن العشرين، تَضمَّنت العديد من الأدبيات حديثا عن «فَتْح» تكنولوجي جديد، أُطلق عليه الثورة الرقمية. وتمكن الخاصية التجديدية لهذه الثورة، المؤسسةُ تحديدا على ثورة المُعَالِجات، في الآليات الرقمية الجديدة المستمرة في معالجة المعلومات. أما الانعكاسات الأكثر ثوريةً، فقد تجلَّت في التطوير المتلاحق، لما أصبح يعرف اليوم، بالتكنولوجيات المعلوماتية والاتصالية الجديد، ومظهرها الأكثر حداثة، متمثلا في الإنترنت (نغروبونت، ١٩٩٥). وقد ذهب عدد من اقتصاديي التجديد، أمثال كريستوفر فريمان، ولوك سوتي، وجيوفاني دوسي، إلى القول إنه يمكن النظر إلى الثورة الرقمية باعتبارها تؤسس لظهور أنموذج (بَرَادِيغم أو بَرَادَايم) تكنولوجي جديد. إن الثورة الرقمية، في رؤية هؤلاء، يمكن أن تكون القوة المحركة

الدافعة نحو موجة جديدة من الرخاء والنمو الاقتصاديين، واتساع دائرة التوظيف، التي يمكن أن تستمر لسنوات عديدة في المجتمعات المتقدمة صناعيا (فريمان وسوتي، ١٩٩٤).

وقد شكّلت هذه الموضوعات إشكاليات بحثية قاربتها الكثير من الندوات والمؤتمرات العالمية التي عقدت في بداية التسعينيات من القرن الماضي (سوتي، ١٩٩٣). وقد وجد الخطاب المتمفصل حول الأبعاد الإيجابية المرتبطة بالثورة الرقمية، احتفاء وأصداء إيجابيا لدى صناع القرار في المجتمعات المتقدمة صناعيا. حيث عرفت سنتي ١٩٩٣ و١٩٩٤، خاصة، كثافة نقاشية جمعت فضاءات ذات مرجعيات متنوعة، كما تم نشر الكثير من تصريحات المؤسسات الحكومية والمجتمعية تضمنت رغبة صريحة في خلق مبادرات واسعة النطاق، بهدف تفعيل استخدام واستثمار التكنولوجيات المعلوماتية والاتصالية الجديدة من طرف المجتمعات. ففي الولايات المتحدة، أطلقت إدارة كلينتون - آل غور «مبادرة البنية التحتية المعلوماتية الوطنية» في خريف ١٩٩٣، كما تم تبني «بناء الطرق السيارة للمعلومات»، كهدف سياسي محوري في استراتيجية نموها. أما الاتحاد الأوروبي، فقد حملت رؤيته الأولى، التي لعب فيها جاك دولور دورا نشطا، عنوان «رؤية حول النمو، والتنافسية والتوظيف»، وتم نشرها في ديسمبر ١٩٩٣ (لجنة الاتحاد الأوروبي، ١٩٩٣). وقد لحقت اليابان بالمجموعتين، سنة ١٩٩٤، حيث عنونت مشروعها بـ «نحو إصلاحات تهدف إلى تأسيس المجتمع الإبداعي المعرفي للقرن الواحد والعشرين».

ويتجلى من خلال قراءة هذه المشاريع، أن هناك تباينا مصطلحيا في توصيف الموضوع بين الفضاءات الثلاثة. ففي بعض الفضاءات، هناك حديث عن بناء «الطرق السيارة للمعلومات»، و«البنية التحتية المعلوماتية»، و«التجارة الإلكترونية»، في الفترة الحديثة، بينما يتركز الخطاب في الفضاءات الأخرى على «مجتمع المعلومات» و«المجتمع الإبداعي المعرفي»... إلخ. وإذا كنا هنا لسنا بصدد المفاضلة بين هذه المصطلحات، لكننا نشير فقط إلى أن قصدية الاتحاد الأوروبي، مثلا، الأخذ بمصطلح «مجتمع المعلومات» دون غيره، كما تشير إلى ذلك وثائقه، راجع إلى قناعته بالأثر التحويلي الشامل للمعلومات والتكنولوجيات الجديدة للمجتمع ككل (لجنة الاتحاد الأوروبي، ١٩٩٤)، بينما يعتبر استخدام المصطلح نفسه في الفضاء الأمريكي الشمالي غير «علمي» وربما غير صحيح.

ثلاثية مانيال كستلس وعصر المعلومات

أدى الزخم الهائل الذي عرفته التكنولوجيات المعلوماتية عموما، ووتيرة الانتشار المتعاظم للإنترنت تحديدا، خلال التسعينيات من القرن الماضي وما تلاها، إلى إقناع الكثير من الخطابات المتشككة بأن تحولات جذرية قد أقبلت على المجتمعات المعاصرة، كنتيجة للثورة الرقمية. فقد باشر الكثير من الاقتصاديين البحث في الديناميكيات التنموية الاقتصادية المؤسسة على المعرفة،

وظهر ذلك جليا في المؤتمرات ذات الحضور العالمي التي نظمتها الكثير من الدول، في بداية التسعينيات (أوي-إي-سي-دي، ١٩٩٦). أما الحقل الاجتماعي العلمي، فقد كان بطيئا في التفاعل مع هذه الحركية، ولا أدل على ذلك من إغفال المرجع العلمي العالمي «سوسيولوجيا»، لجيدنز، لمصطلح «مجتمع المعلومات» (جيدنز، ١٩٩٠). إذ بقيت المحاججات الدائرة حول مفهوم «مجتمع المعلومات» محصورة في بعض المجلات النقدية المهتمة بمختلف النظريات المابعد صناعية (كومار، ١٩٩٥، وبستر ١٩٩٥).

لكن هذا الفضاء بدأ في التحول التدريجي نحو علاقة «إيجابية» بالمصطلح، ابتداء من النصف الثاني من التسعينيات من القرن الماضي. ولا نبالغ إذا قلنا إن ذلك ارتبط باجتهادات ورؤى السوسيولوجي الكليفورني الإقامة والإسباني المولود مانيال كستلس، التي نشرها في ثلاثيته حول عصر المعلومات (١٩٩٦، ١٩٩٧أ، ١٩٩٧ب)، وجد هذا الحفر المعرفي احتفاء كبيرا، بلغ ذروته عندما لم يتردد جيدنز في مقارنة الجزء الأول منه بأحد أهم المؤلفات السوسيولوجية التأسيسية لماكس ويبر: الاقتصاد والمجتمع (ويبر، ١٩٦٨). إن هذا التقييم - الاحتفاء بالكتاب يعود، حسب جيدنز، إلى أنه يمثل أول جهد علمي مُؤَسس وجاد يسعى إلى تلمس وتحليل الأسس التي تقوم عليها التحولات التي نعيشها حاليا (جيدنز، ١٩٩٦).

تجلت معظم الأفكار المحورية لكستلس، تاريخيا، وإن بشكل مختصر، والتي ضمنها ثلاثيته، في عمل سابق حمل عنوان: المدينة الإعلامية (كستلس، ١٩٨٩). وقد وجد الكتاب أصداء إيجابية عند السوسيولوجيين الحضريين، لكنه لم يكن له تأثير يذكر في المحاور الكبرى للنقاشات السائدة آنذاك في الحقل الاجتماعي العلمي عموما.

وإذا أردنا الدقة، فإن كستلس لم يكتب هذه الثلاثية كعمل مرجعي معياري حول «مجتمع المعلومات». ذلك أن كستلس نفسه يسعى إلى تحاشي استعمال هذا المصطلح بسبب تضميناته السلبية التي حملها «التحرر» في التنظير، وتجاوز المعيارية العلمية. فما يسعى صاحب الثلاثية إلى تحليله هو النمط «المعلوماتي» (Informationa) للتنمية والتطور في المجتمعات الصناعية المعاصرة (كستلس، ١٩٩٦: ٢٠ و٢١). وقد أكد الكاتب، لاحقا، هذه التوجه في تحاشي مفهوم «مجتمع المعلومات» بالقول «إن ما يشكل خاصية محورية في المجتمع الشبكي ليس الدور المركزي للمعرفة والمعلومات، ذلك أن المعرفة والمعلومات كانتا دائما حاضرتين وأساسيتين في أي مجتمع. وعليه، يجب أن نتخلى عن فكرة «مجتمع المعلومات» التي استخدمتها، أنا نفسي، لبعض الوقت، باعتبارها غير دقيقة ومضللة. إن ما يمثل الجِدّة في عصرنا، يكمن في مجموع التكنولوجيات المعلوماتية» (كستلس، ٢٠٠٠ب:١٠).

تفصح هذه العبارات عن رؤية كستلس لما يسميه المجتمع الشبكي؛ فهو يرى أن تطوير عُدّة جديدة من التكنولوجيات المعلوماتية أو ما يُطلق عليه الثورة الرقمية يمثل رافعة أساسية وقوة

دافعة في سيرورة التحول إلى عصر جديد. توازيا مع ذلك، فإنه يؤكد ضرورة موضعة التجديدات التكنولوجية ضمن الشروط المجتمعية والبيئة الثقافية عموما. إن الكثير من هذه التكنولوجيات المفتاحية قد خرجت إلى الوجود منذ سنوات، لكن عملية انتشارها واستثمارها على نطاق مجتمعي واسع يعود إلى فترة حديثة. إن أهميتها لا تكمن في ذاتها، بقدر ما تتجلى في قدرتها على ابتداع حلول ضمن سياقات اقتصادية محددة يطبعها التراكم الرأسمالي (كستلس، ١٩٩٦: ١٣). ويركز المؤلف تحديدا على قراءة العلاقات التبادلية الديناميكية القائمة بين التكنولوجيات المعلوماتية الجديدة، من جهة، والعولمة، من جهة ثانية.

يتضمن حديث كستلس عن الرأسمالية المعلوماتية تحليلا موسعا للدور المحوري الذي لعبته المعلومات والمعرفة في صياغة نمط التطور والتنمية في الاقتصاديات الرأسمالية الحديثة، مع إيلاء جهد خاص، ضمن تحليله لنمط التطور المعلوماتي، لِتَبَيُّن الآلية التي تعمل بها المعرفة كمصدر مركزي في الإنتاجية. يقول كستلس نصا «تتركز عملية معالجة المعلومات حول تجويد آليات معالجة التكنولوجيا المعلوماتية كمصدر للإنتاجية، وذلك من خلال دورة التفاعل بين المصادر المعرفية للتكنولوجيا وتطبيقات هذه التكنولوجيا بهدف تحسين تخليق التكنولوجيا وسيرورة معالجة المعلومات. ولهذا، وتأسيا بالأدبيات السائدة، فإني أطلق عليه: النمط الجديد من التطور المعلوماتي، وهو متشكل من تطوير أنموذج (براديغم) تكنولوجي جديد مُؤَسَّسٌ على التكنولوجيا المعلوماتية» (١٧).

يرى كستلس، على خلاف بعض القراءات الأخرى (انظر مثلا، دروكر، ١٩٩٣)، أن المجتمعات الحديثة، على أقل تقدير الصناعية منها، لم تسع إلى تجاوز السقف الرأسمالي، بل على العكس، فإنها ما زالت مجتمعات قائمة على اقتصاد السوق، حيث تتنافس المؤسسات الخاصة مدفوعة إلى ذلك برفع سقف ربحها التراكمي، على اعتبار أن الربح يشكل العربة التي تجر قطار التطور أو القوة المحركة له. إنها، في الوقت نفسه، المجتمعات التي ما زالت تنتج كما هائلا من اللامساواة الاجتماعية. بالتوازي مع ذلك، فإنه يندر وجود مجتمعات، في العصر الحديث، ما زالت العلاقات الطبقية التقليدية بها جامدة أو لا تعرف أي حراك. وبالمثل، لا وجود اليوم لمجتمعات تعتمد السكونية الاشتراكية كبديل حيوي لوجودها (كستلس، ١٩٩٦: ٢٠؛ ٤٧١ - ٤٧٦).

قراءة في المجتمع الشبكي وفضاء التدفقات

إن الاحاطة الشاملة بالإطار التحليلي والعُدَّة المنهجية التي يستثمرها كستلس في عمله «المرجعي»، في ورقة بحثية كهذه، يعتبر تحديا ليس من السهل رفعه. لكن المؤلف يساعدنا في إزاحة الغطاء عن بعض المنافذ التي يمكن الولوج منها إلى رؤيته التحليلية. ففي توطئة كتابه «المجتمع الشبكي»، يقدم لنا تمييزا أوليا للعلاقات القائمة بين الإنتاج والتجربة والقوة التي تتأسس حولها

المجتمعات، والتي تعرف تحولات جذريةً في فترة الانتقال إلى عصر جديد. فعبر مصطلحات يغلب عليها حدة الطابع التجريدي، يعرف الإنتاج بأنه «مجموع أفعال البشرية الموجهة للطبيعة، بهدف تطويعها وتَملُّكِها وتحويل منافعها إلى مُنتج يمكن استهلاك جزء منه، ومراكمة الجزء الآخر بهدف استثماره، وذلك بناء على مجموعة من الأهداف المحددة اجتماعيا». أما التجربة فهي «اشتغال الذوات على أنفسهم، والذي يحدده التفاعل بين هوياتهم البيولوجية والثقافية، وعلاقاتهم بمحيطهم الطبيعي والاجتماعي أيضا». ويُعَرَّف القوة على أنها «العلاقات التي تحكم الأفراد بعضهم ببعض على قاعدة الإنتاج والتجربة، والتي تتيح للبعض فرض إرادته على البعض الآخر، من خلال اللجوء الفعلي أو الاحتمالي للعنف الجسدي أو الرمزي. ويتأسس وجود المؤسسات المجتمعية على تدعيم هذه العلاقات في كل فترة من فترات التاريخ، وذلك عبر آليات منها: التحكم والضبط، والحدود والتعاقدات الاجتماعية التي تتحدد معالمها في سياقات الصراع من أجل القوة» (كستلس، ١٩٩٦: ١٤ - ١٥؛ ٢٠٠٠ب، ٧ - ٩).

كما تَضَمَّن هذا الكتاب محاولة اجتهادية جادة تتعلق بإعادة تأويل ديناميكيات الثورة التكنولوجية المعلوماتية. فقد حدد، مثلا، الكثير من أبعاد الثورة الرقمية التي تتيح لنا الحديث عن ظهور براديغم تكنولوجي جديد. إذ أشار إلى المواد الأولية التي تعتمد عليها التكنولوجيات، والمعلومات، والآثار السلبية لهذه التكنولوجيات، ومركزية المنطق الشبكي، والمرونة الكبيرة للتكنولوجيات المعلوماتية والاتصالية، والاتجاه المتصاعد نحو اندماج الكثير من التكنولوجيات الخاصة ضمن نظام تكنولوجي متكامل (كستلس، ١٩٩٦: ٦٠ - ٦٥). ويؤكد في معرض قراءته للشروط الاجتماعية التي شكلت أرضية لظهور هذا البراديغم الجديد على «التلاحم بين البرامج البحثية الكبرى والأسواق الضخمة التي تقف وراءها الدولة، من جهة، والتجديد اللامركزي الذي تدفعه ثقافة الابتكار التكنولوجي والأدوار النموذجية لبعض الأفراد الناجحين والمتميزين، من ناحية ثانية، والذي يؤدي، في النهاية، إلى ازدهار التكنولوجيات المعلوماتية الجديدة» (٦٠).

من أهم عناصر الفَرَادَة التي طبعت عمل الكاتب، طريقته في وصف التحولات التي تعرفها الشركات الرأسمالية الحديثة في طبيعتها واستراتيجياتها التنافسية. حيث لاحظ تحول هذه الشركات من نمط المؤسسة الوطنية الكبيرة ذات الحضور الجغرافي المحصور عادة في بيئتها المحلية، إلى شركات ضخمة ذات ترابط شبكي عالمي. وهنا يؤكد أن المؤسسات العملاقة المترابطة شبكيا هي التي غدت الفاعل الاقتصادي الأكبر وليس الشركات الفردية «لأول مرة في التاريخ، لم تعد الوحدة الأساسية في المؤسسة الاقتصادية شخصا أو أشخاصا (مثل المقاول أو عائلة مقاولة)، أو جماعة (مثل الطبقة الرأسمالية أو الاتحاد الحرفي أو الدولة). لقد أصبحت الوحدة، كما حاولت أن أبين ذلك، هي الشبكة،

المُشكَّلة من مجموعة متنوعة من الأفراد والمؤسسات، والمتغيرة بقوة على اعتبار حاجة الشبكات إلى التكيف مع الدعائم الشبكية الجديدة وبنى السوق» (١٩٨).

يقدم كستلس أيضا قراءة موسعة للتحولات الحاصلة في فضاء العمل، والتي يراها ضمن «مركز البنية الاجتماعية» (٢٠١). وينتقد التصورات المتشائمة التي ترى أن الثورة الرقمية ستقود إلى نهاية العمل أو التزايد المطرد لمستويات البطالة التكنولوجية (مثال ذلك، ريفكن، ١٩٩٥). إنه يؤكد أن ما يحدث هو عكس ذلك؛ حيث إننا نعيش، حسب الباحث، فترة ظهور فضاءات جديدة للعمل، تصحبها تغيرات في النماذج الوظيفية السائدة، وفقدان الكثير من الفئات العاملة لامتيازاتها الوظيفية التي يمنحها الموقع الوظيفي القديم. فالشركات أصبحت تعطي أولية للقوى العاملة الماهرة، بينما تعيش الفئات الاجتماعية التي تحمل مؤهلات وكفاءات غير مطلوبة في وضعيات يطبعها عدم الأمان والمؤقتية. فلم يعد الأفراد ينتظرون أن يُوظَّفوا من طرف شركة كبيرة، حيث يتدرجون وظيفيا، في السلم الإداري، ليصلوا في النهاية إلى التقاعد. بل على العكس من ذلك، لقد أصبح العمل اليوم وباطراد مؤسسا على مشاريع يغلب عليها، وإن كان بدرجات متفاوتة، الطابع المؤقت، وغدا الأفراد يصلون إلى قمة عطائهم المهني قبل الوصول إلى سن الخمسين.

لقد أولى كستلس عناية كبيرة للبعد الفضائي (المكاني) في التحولات الاجتماعية الحالية، وذلك من منطلق اهتماماته البحثية بالسوسيولوجيا الحضرية. إن من الخصائص المحورية للتكنولوجيات المعلوماتية والاتصالية الجديدة التمكين من توصيل كميات هائلة من المعلومات ضمن فضاء جغرافي واسع في وقت زمني قياسي، ميزته الأساسية الآنية. وعليه، استنتج الكثير من الدارسين أن المسافات الجغرافية بدأت، تدريجيا، تفقد أهميتها في «مجتمع المعلومات» المعاصر (انظر مثلا كرنكروس، ١٩٩٧). أما كستلس، فيذهب إلى القول إن ذلك غير صحيح. لقد استخدم الصيغة المجازية (فضاء التدفقات) لتوصيف الكيفيات التي تنتظم بها أنشطة المجتمعات حول شبكات المال، والقوة والمعلومات. حيث نجد أن الوظائف المركزية (المفتاحية) يتركز بعضها في مجموعة من المتروبولينات العالمية، والبعض الآخر في بعض المراكز الإقليمية أو الوطنية، أما آخر التراتبية الفضائية العالمية، فتحتلها مناطق شاسعة من العالم، تتضمن أساسا أفريقيا والقوقاز؛ هذه المناطق كانت وما زالت مقصاة من أي انتفاع أو فائدة يمكن تحصيلها من خلال الاستثمار والاستخدام العمليين للشبكات الإلكترونية. إن المنطق الفضائي يختلف جذريا عما يمكن تسميته بـ «فضاء الأمكنة» الذي يشكل خاصية أساسية للرأسمالية الصناعية، على الرغم من أن بعض المناطق التقليدية لم تفقد بعد أهميتها في عالم الشبكات العالمية المعاصر (كستلس، ١٩٩٦: ٣٧٦ - ٤٢٨).

يذهب كستلس إلى أبعد من ذلك، عندما يتحدث عن التداخل والتقاطع المزايدين، هذه الأيام، بين الحقيقي والافتراضي، في وعي كل واحد منا. ذلك أننا أصبحنا ندرك الواقع من خلال وسائل الإعلام، ولم نعد نَتَبَيَّن، بالضرورة، بدايات ونهايات العالم الحقيقي، ولا متى تبدأ تعاملاتنا مع العالم الافتراضي الذي تخلقه الميديا. ولم يقتصر الافتراضي على ذلك، بل إنه دخل حتى علاقاتنا الشخصية، ويظهر ذلك في بروز الجماعات الافتراضية، واستبدال العلاقات الفيزيائية بتلك المؤسسة على الافتراضي. إن الفكرة المحورية لكستلس في هذا السياق، هي «الافتراضية الحقيقية» (٢٧٢ - ٢٧٥). ففي قراءته لدلالة التلفزيون وما يسمى وسائل الإعلام الجديدة، يستثمر كستلس أفكار مارشال مكلوهان إلى أبعد الحدود، على الرغم من أنه لا يشاركه فكرته حول التحول إلى مجتمع «القرية العالمية». وانطلاقا من ملاحظاته، مثلا، حول قوة التنوع في الاتجاهات كخاصية مركزية في الميديا الجديدة، أكد أنه «بينما غدت الميديا، في الواقع، مترابطة ومتشابكة بطريقة شاملة، وتُتَبادل البرامج والرسائل ضمن الشبكة المتعولمة، لكننا، مع ذلك، لا نعيش في قرية عالمية، بل في بيوت صغيرة مُنتجة حسب النمط الإنتاجي المتعولم، وموزعة في البيئات المحلية المختلفة» (٣٤١).

يستكمل كستلس قراءته للأبعاد الأساسية في التحولات المجتمعية الحالية، من خلال عرض رؤاه لمفهوم الزمن. لقد غدا اليوم مقبولا القول بأن تطور الرأسمالية الصناعية قد قاد إلى التخلي عن التصورات المحلية التجزيئية السابقة لمفهوم الوقت، واستبدلت بمفهوم يوصف بأنه ذو طبيعة كونية، ونمطية، وميكانيكية، وخطية. ولأن الوقت أصبح معادلا للمال، فإن كل شيء يجب أن ينجز في أسرع وقت ممكن، بل إن الأمر وصل إلى قياس استخدام الوقت بالاعتماد على وحدات قياسية متناهية الدقة. وقد تواصل زحف هذا التوجه وبلغ أبعادا جديدة لم تُعهد من قبل، وذلك بالتزامن مع حدوث الثورة الرقمية. بالتوازي مع ذلك، يرى كستلس أننا نشهد «نوعا جديدا من النسبية المتعلقة بالوقت وذلك بالنظر إلى السياقات الاجتماعية». وللتدليل على ذلك، نجد أن من العناصر المحورية في هذا التحول الكيفيات التي يستخدم بها الأفراد، حاليا، التكنولوجيا في الهروب من سياقات وجودهم الاجتماعي و«التمثل الانتقائي للقيم التي يمكن أن يوفرها سياق ما لعيش حاضر أبدي» (٤٣٣). بهذا المعنى، فإننا نعيش اليوم ضمن ثقافة «زمن اللازمن» (Timeless time).

وقد عاين كستلس هذه الأمثلة العينية لهذا التصور المتبدِّل لمفهوم الزمن في الكثير من الظواهر المتنوعة، منها: ظهور الأسواق المالية المتعولمة التي تعمل حسب آلية الوقت الآني، انتشار مرونة التحكم في وقت العمل، تراجع الوقت الحياتي المخصص للعمل، انهيار النماذج التقليدية القائلة بالدورية الحياتية، التغيرات في المواقف تجاه الموت، الصراعات المنقولة مباشرة، إضافة إلى تزامنية الطابع الأبدي والعابر للثقافة كما تنقلها الميديا للأفراد. مع ذلك،

يبقى حسب كستلس هناك «تمايز ذو طبيعة صراعية للوقت، يأخذ دلالته من كونه انعكاسا لتعارض المصالح الاجتماعية في تنظيمها ووعيها بالظواهر. ويتعلق هذا التمايز، من ناحية، بالمنطق المتعارض بين اللازمن الذي ينظمه فضاء التدفقات، والزمانية المتعددة والمتعالقة، التي عادة ما يتم ربطها بفضاء الأمكنة» (٤٦٨).

لقد تم تضمين هذه المحاور في الجزء الأول من ثلاثية كستلس، الذي حمل عنوان «بزوغ المجتمع الشبكي». يوضح المؤلف، في تلخيصه لأهم ما جاء في قراءته لهذه التيْمَات، أن المجتمعات في عصر المعلومات تتوجه، بوتائر متسارعة، إلى الانتظام حول الشبكات: «تمثل الشبكات المورفولوجيا الاجتماعية الجديدة لمجتمعاتنا، حيث يغير انتشار المنطق الشبكي، بقدر كبير، مخرجات سيرورات الإنتاج، والتجربة، والقوة، والثقافة. فإذا كانت الفترات السابقة عرفت شكلا من أشكال التنظيم الاجتماعي المؤسس على النمط الشبكي، فإن براديغم التكنولوجيات المعلوماتية الجديدة يؤسس لنفسه قواعد مادية تعطيه القوة على التوسع المتواصل مخترقا كل البنية الاجتماعية» (٤٦٩).

ويختتم كستلس بالقول بأنه بالنظر إلى هذا السبب تحديدا، يتجلى أن أنسب طريق للحديث عن الخصائص المحورية لـ«مجتمع المعلومات» المعاصر، يتمثل في استخدام مصطلح «المجتمع الشبكي». وقد عبر عن ذلك في الجزء الثالث من ثلاثيته «إني أطلق على [البنية الاجتماعية الجديدة لعصر المعلومات] المجتمع الشبكي لأنها مكونة من شبكات الإنتاج، والقوة، والتجربة، التي تقوم بدورها ببناء ثقافة افتراضية، ضمن التدفقات المتعولمة، متجاوزة مفهومي الزمن والفضاء. لا تتبع كل المؤسسات والفضاءات الاجتماعية المختلفة منطق المجتمع الشبكي، وهو ما حدث بالفعل داخل المجتمعات الصناعية، حيث تضمنت هذه المجتمعات، ولمدة طويلة، الكثير من الأنماط غير الصناعية للوجود البشري. والواقع، أن كل المجتمعات في عصر المعلومات، على اختلافها وتنوعها، قد اخترقها، ولو بدرجات متفاوتة في الكثافة، المنطق الجارف للمجتمع الشبكي، هذا المجتمع تمكنه دينامبكيته التَمَدُّدية التَدَرُّجية من ابتلاع وتجاوز الأشكال الاجتماعية السائدة من قبل» (كستلس، ١٩٩٧ب: ٣٥٠).

من الميزات التي تطبع القراءة التحليلية لكستلس، طريقته في تَبَصُّر العلاقات القائمة بين التطورات المكرواجتماعية (الكلية)، التي وصفناها في ما سبق، وتشكل الهويات الشخصية. يقصد المؤلف بمفهوم الهوية مجموع السيرورات التي تُمَكِّن «الفاعل من التعرف على نفسه، وخلق دلالات مؤسسة، مبدئيا، على موقف ثقافي ما، أو مجموعة من المواقف» (كستلس، ١٩٩٦: ٢٢). وفي فقرة أخرى سَطَّرها كستلس في مقدمة ثلاثيته، نَتَبَيَّن نفاذ رؤيته، عندما يصف لنا التضاد القطبي بين الذات والإنترنت، والتأثير المتزايد لهذا التقاطب على التجارب والهويات الشخصية: «في عالم يطبعه التدفق المتعولم للثروة، والقوة والصور، فإن البحث عن

هوية، سواء كانت جماعية أو فردية، ممنوحة أو مُشَكَّلة، يصبح المصدر الرئيس لخلق المعاني الاجتماعية [...]. لقد غدت الهوية المصدر المحوري، وفي بعض الأحيان الوحيد للمعنى، في فترة تاريخية تتسم بالانتشار الواسع للاختلالات المجتمعية، وفقدان المؤسسات للشرعية، وانحصار بل اختفاء الحركات الاجتماعية الكبرى، والتعبيرات الاجتماعية العابرة. هناك ميل متزايد عند الأفراد إلى تنظيم دلالات الأشياء، ليس حول ما يقومون به، بل على قاعدة من هم، أو ما يعتقدون أنهم كذلك. في غضون ذلك، فإن الشبكات المتعولمة القائمة على التبادلات المنفعية، تقوم، من ناحية ثانية، وبطريقة انتقائية، بإقصاء أو إدماج الأفراد، والجماعات، والمناطق، وحتى الدول، اعتمادا على قدرتها على الإيفاء بالأهداف التي تضعها الشبكة. وكل ذلك يتم بواسطة فيض من القرارات الاستراتيجية التي ليس فيها مكان للمشاعر. فهي تتّبع طريقا رئيسا يتموقع بين المجرد، والأداتية الكونية، من ناحية، والهويات المتفردة والمتجذرة تاريخيا، من ناحية ثانية. إن مجتمعاتنا تتشكل، باطراد، حول تضاد قطبي بين الإنترنت والذات» (٣).

تجليات الهويات الجماعية

تضمن ما استعرضناه إلى حد الآن أهم الموضوعات التي قاربها كستلس تحليليا في الجزء الأول من ثلاثيته. أما الجزء الثاني من الثلاثية، الموسوم ب«القوة والهوية»، فيركز على تقديم قراءة فاحصة للحركات الاجتماعية المعاصرة. يقارب كستلس هذه الحركات باعتبارها تعبيرات عن هوية جماعية تعيش «تحديات صراعية مع العولمة والكوزموبوليتانية باسم الخصوصيات الثقافية وحق الأفراد في توجيه أنفسهم والتحكم في بيئاتهم» (كستلس، ١٩٩٧ب: ٢) ويشير إلى أنها ذات تنوع كبير، إذ تضم إلى جانب الحركات المبادرة ذات الحضور العالمي، مثل الحركة النسوية والبيئية، طيفا واسعا من الاتجاهات الدفاعية التي تبني «خنادقها» الحمائية باسم الله، أو الأمة، أو القبيلة (العرق)، أو الوطنية، أو غيرها من العناصر الموحدة للجماعات. كما يعتقد أن هذه الحركات، من وجهة نظرة تحليلية مؤسسة، لا يمكن تصنيفها على أنها «جيدة» أو «سيئة»، أو «تقدمية» أو «رجعية»: «إنها عوارض لما آلت إليه ذواتنا، وفضاءات لتحولاتنا، على اعتبار أن هذه التحولات يمكن أن تقودنا إلى فضاءات فردوسية، أو جحيمية، أو الجحيم الفردوسي» (٣).

وفي كل الحالات، يبدو أن سيرورة العولمة ومجموع الحركات الاجتماعية تطرح تحديات كبيرة على الدولة - الأمة، ومفهومها التقليدي لإحدى دعائم وجودها المركزية: السيادة. بالتوازي مع ذلك، فإن أشكال النظم الديموقراطية السائدة تمر بمرحلة أزمة كبيرة.

وإذا كان هذا هو الإطار العام للكتاب، فإن ما يشكل ماهيته الأساسية، يتمثل في قراءاته الحفرية الحصيفة لمختلف الحركات الاجتماعية المعاصرة، التي يصنفها كستلس حسب فئات

الهوية التي تسعى إلى بنائها. وهو ما جعله يُقيم تمايزا بين يسمى هويات «الشرعنة، والمقاومة، والمشروع» (٨). فقد قدم قراءة تحليلية، مثلا، للكثير من التشكيلات الدينية السلفية، وعودة الحركات الوطنية والاستقلالية، ومظاهر الانكفاءات العرقية والطائفية والثقافية عموما للكثير من الجماعات؛ وهذه الاندفاعات، الموازية لسيرورة العولمة، تمثل سعيا حثيثا لاستعادة عناصر الانتماء القديمة المشكلة للهويات التقليدية (الدينية، العرقية... إلخ) (٦ - ٦٧). وقد أتْبَع كستلس ذلك بتحليل بعض الحركات الاجتماعية ذات المرجعيات المختلفة، التي رفضت الأوضاع السائدة وعبرت عن ذلك بآليات متفاوتة، مثل حركة الزباتيست المكسيكية، والميليشيا الأمريكية (كان لها حضور قوي خلال التسعينيات)، وحركة أوم (Aum) اليابانية (٦٨ - ١٠٩). كما خص الحركات البيئية وضد البطريركية بقراءة نقدية، مشيرا إلى أن هذه الحركات تنطلق من رؤى واضحة حول ضرورة إعادة النظر في البنى الاجتماعية السائدة (١١٠ - ٢٤٢).

وقد ركز كستلس في قراءته للتحولات التي تمر بها الدولة - الأمة على استجلاء مظاهر التبعية المتزايدة لهذه الأخيرة في علاقتها بالأسواق والقروض الخارجية، حيث يصل إلى استنتاج مفاده أن «الدولة الأمة قد غدت أكثر فأكثر عاجزة عن التحكم في السياسة المالية، وتقرير الميزانية، وتنظيم الإنتاج والتجارة، وتحصيل الضرائب، والقيام بالتزاماتها في توفير الخدمات الاجتماعية. لقد خسرت، باختصار، معظم قوتها الاقتصادية، على الرغم من أنها ما زالت تحافظ على بعض قوتها التنظيمية، وتمارس تحكما نسبيا في رعاياها» (٢٥٤).

كما يرى كستلس أن الديموقراطية التمثيلية تعرف أزمة حادة. من العناصر الناظمة والمحورية لهذا الوضع الميديا، وتحديدا طريقتها في تحويل التبادل (النقاش) العام وآليات بناء الرأي إلى موضوعات تتعلق بالتسويق السياسي وصناعة الصورة. يقدم المؤلف، تدليلا على ذلك، مثالا واقعيا تمكن معاينته، ويتمثل في المعطيات التي تشير إلى تراجع مستويات المشاركة السياسية في الولايات، وأوروبا الغربية مثلا. أما الأخطار الجديدة الأخرى، فتتجلى في الإمكانات اللامتناهية والمتعاظمة للرقابة الإلكترونية، التي لن تساعد بالضرورة، الدولة - الأمة على استعادة هيبتها وقوتها. ويذهب كستلس إلى الاعتقاد، مستلهما في ذلك قراءات ديفيد ليون (ليون، ١٩٨٨)، إلى أننا نتجه نحو تكريس رقابة مجتمعية جديدة بدل الرقابة التقليدية التي تمارسها الدولة الأمة، حيث تستثمر شركات البرمجيات المتطورة والخدمات الإلكترونية تَفَوُّقَها لمعرفة أدق الأشياء وأكثرها روتينية في يومياتنا، بل حتى حياتنا الحميمية. وتقوم هذه الشركات باستثمار المعطيات التي تجمعها في أغراض تسويقية متعددة، وفي إقصاء المنافسين غير المرغوب فيهم (كستلس، ١٩٩٧ب: ٢٩٩ - ٣٠٣).

بالتوازي مع هذه الرؤى ذات النزعة التشاؤمية في ما يتعلق بمستقبل الدولة الأمة والأشكال التقليدية للديموقراطية التمثيلية، فإن مؤلف الثلاثية يلتفت إلى بعض التوجهات التي تحمل قيما إيجابية، والتي يمكن أن تفتح للعالم آفاقا ديموقراطية جديدة. ويندرج ضمن هذه التوجهات، إعادة بناء الدولة الأمة على قيم جديدة، استخدام الاتصال الإلكتروني في إعادة الاعتبار للمشاركة السياسية وتفعليها، وتعبئة المواطنين حول قضايا غير سياسية، مثل قضية البيئة مثلا. وقد غدت بعض المنظمات غير الحكومية، ذات الحضور المكثف، مثل منظمة العفو الدولية، أو أطباء بلا حدود... إلخ، فاعلين أساسيين في خلق وتوسيع دائرة التعبئة. إن هذه الفضاءات الجماعية هي التي ستعيد الشرعية، حسب كستلس، إلى الكثير من القضايا والرهانات المجتمعية، وذلك من خلال احتضان الأفراد لها وهو ما يمكن أن يكون بداية لبزوغ عصر جديد من الديموقراطية الإعلامية (٣٤٩ - ٣٥٣).

الرأسمالية المعلوماتية و«العالم الرابع»

يبقى الجزء الثالث من الثلاثية، الذي عنونه المؤلف: «نهاية الألفية»، يتكامل هذا الجزء مع سابقيه، مع تخصيص التحولات الاجتماعية الكبرى (المكرو) برؤية تحليلية نقدية فاحصة تتجاوز التوصيف إلى سبر إشكالياتها المحورية وتقاطعاتها مع الفضاءات الأخرى. إنه جهد علمي لاستجلاء تمظهراتها في العالم. بداية يذهب المؤلف إلى القول إن هذه التحولات هي انعكاس «للتفاعلات بين مجموع السيرورات التي تميز عصر المعلومات: غلبة الطابع المعلوماتي، العولمة، التشبيك، بناء الهويات، أزمة البطريركية والدولة الأمة» (كستلس، ب١٩٩٧ب: ٢).

تتضمن الصفحات الأولى من هذا الجزء قراءة تحليلية لانهيار الشيوعية السوفياتية، حيث سعى المؤلف إلى تبيان أن السقوط المفاجئ للإمبراطورية الضخمة ارتبط، إلى أبعد الحدود، بالعجز القاتل للعقلية الستاتية (السكونية) للقائمين عليها عن إدارة التحَول في عصر المعلومات (٥ - ٦٩). وقد استفاد المؤلف في هذا الجزء تحديدا من عمله المرجعي من تعاونه مع زوجته الروسية - إيما كيسليوفيا - التي عملت سابقا كسوسيولوجي في الاتحاد السوفياتي سابقا. بعدها، تحول المؤلف إلى دراسة ما يسمى بـ «العالم الرابع» والذي يتجلى في اتساع دوائر اللامساواة والاقصاءات الاجتماعية المتعددة، المرتبطة تاريخيا بغلبة الطابع المعلوماتي، والتي تمكن معاينتها عبر كل الفضاءات الجغرافية البشرية. كما توقف عند المفاهيم المحورية التي يستخدمها في قراءاته لظاهرة اللامساواة الاجتماعية في حُلّتها المعاصرة، ووضّحَها بوضعها ضمن سياقاتها الإجرائية (٧٠ - ٧٥).

تأسيسا على هذه الخلفية، يقدم المؤلف حالات دراسية عَيَانية حول التنمية في أفريقيا شبه الصحراوية، ومختلف تجليات اللامساواة والفقر والاقصاءات الاجتماعية التي يمكن التعرف

عليها اليوم في المحيط الحضري الأمريكي، وأخيرا سوق عمل الأطفال والانتهاكات التي يتعرضون لها في الكثير من أنحاء العالم. ولا يتوانى كستلس عن التأكيد على أن أكثر المظاهر خطورة في سيرورات الاقصاء الاجتماعي، والتي تمارسها الرأسمالية المعلوماتية، تتمثل في دفع جغرافيات عريضة، وبالتالي فئات اجتماعية واسعة، إلى وضع لا تملك فيه أي «صلاحية بنيوية». ويبدو أن الأمر قد غدا عاديا بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في مناطق أخرى من العالم (المناطق المرفهة) أن يعرفوا ما إذا كان هؤلاء الذين يقيمون في هذه المناطق يعانون من الفاقة أم لا. بل إن شعور الفئة الأولى تجاه الفئة الثانية، يكاد لا يتجاوز التحسر على أوضاعها، هذا إذا تنامى إلى علمها ما تعانيه هذه الأخيرة. وينتهي الأمر عند هذا الحد. ويصف كستلس سيرورات «فك الارتباط» أو التباعد هذه بأنها تشكل «الثقوب السوداء في الرأسمالية المعلوماتية» (١٦٢).

إن الاستخلاصات التي تَتَكَثّف فيها قراءة المؤلف لهذا الوضع لا تتسم بتَرَدُّدِ وتَقْريبية مصطلحاتها، بل بسوداويتها التي قد يراها البعض مفرطة بعض الشيء، فهو يذهب إلى «أن هذه الثقوب السوداء تمثل، في كثافتها، كل الطاقة التدميرية التي تصيب البشرية من مصادر متعددة. فالعالم الرابع يتشكل من مجموع الثقوب السوداء التي تخترق الكرة الأرضية، والمتمثلة تحديدا في الاقصاءات الاجتماعية. ولكن نجدها أيضا حاضرة، تقريبا، في كل دولة ومدينة ضمن جغرافية الإقصاء الاجتماعي الجديدة. إنها تتشكل من المدن - الغيتوهات الأمريكية، الفضاءات الاسبانية المغلقة، حيث ترتفع نسب البطالة بين جموع الشباب، الأحياء الفرنسية البائسة حيث يتكدس القادمون من شمال أفريقيا، الأحياء البائسة (يوسيبا) اليابانية، المدن القصديرية (العشوائيات) الأسيوية الضخمة. ويقطن هذه الفضاءات الجغرافية الملايين من فاقدي المأوى، والمترددين على السجون، وممارسي الدعارة، ومرتكبي الجرائم، الذين تعرضوا لكل أنواع العنف، والموسومين اجتماعيا، والمرضى والأميين. هؤلاء يمثلون الأغلبية في مناطق، والأقلية في مناطق أخرى، وفي بعض الأحيان أقلية صغيرة جدا ضمن بعض فضاءات الرفاه. وهم يزدادون، بمرور الوقت، عددا وظهورا وحضورا في كل الفضاءات، بالتوازي مع تكثيف الإقصاء الاجتماعي الذي نتج عن السقوط السياسي لدولة الرفاه واتساع ممارسات الرأسمالية المعلوماتية في الغربلة والاستبعاد. والحاصل، أنه بالنظر إلى السياق التاريخي الحالي، فإن بروز العام الرابع لا يمكن فصله عن صعود الرأسمالية المعلوماتية المتعولمة» (١٦٤ - ١٦٥).

لقد استعرضنا في هذه الرحلة عبر ثلاثية كستلس، وإن بشكل خطوط عريضة، الثيْمَات المحورية التي تضمنتها، وتَعرّفنا على القراءة التي يقدمها صاحبها إلى مجموع ما تضمنته من إشكاليات. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن كستلس لم يسع إلى صياغة إطار نظري تحليلي شامل للمجتمع على غرار ما ذهب إليه بعض السوسيولوجيين، مثلا، خلال عشرية الخمسينيات من

القرن الماضي، في اجتهاداتهم التنظيرية حول «المجتمع الصناعي»، باعتباره النموذج أو الأفق الذي ستأخذ به كل المجتمعات إن آجلا أو عاجلا. إن المؤلف يشدد في اجتهاداته القرائية على أنه ليس هناك «معلومات» أو مجتمع معلومات في المطلق (على إطلاقيتها). فما هو سائد يشير إلى اتساع دوائر التنوع الثقافي والمؤسساتي بين المجتمعات وخصوصياتها، وتعدد في الاستراتيجيات التي يتبناها الفاعلون الاجتماعيون المحوريون في المجتمع. وقد كتب يقول: «وعليه، فإن التَّفرُّد الياباني أو الخصوصية الإسبانية لن يختفيا ضمن سيرورة التجانس الثقافي، الساعي إلى تحديث كوني، يعتمد، هذه المرة، مستوى انتشار الحاسوب كأداة قياسية فاعلة. فلا الصين أو البرازيل ستذوبان في قِدْرَ الرأسمالية المعلوماتية المتعولمة، نظرا إلى مستوى نموهما المرتفع والسريع حاليا. ومع ذلك، فإن اليابان، وإسبانيا، والصين، والبرازيل، والولايات المتحدة، تنتمي إلى فئة مجتمعات المعلومات، وستبرز هذه الخاصية أكثر في المستقبل بالنسبة إليها؛ وهي كذلك، من ناحية، بالنظر إلى أن سيرورات إنتاج المعرفة، والإنتاجية الاقتصادية، والقوة السياسية/العسكرية، ووسائل الإعلام قد تغيرت بعمق اعتمادا على البراديغم المعلوماتي، ومن ناحية ثانية، لأنها غدت مرتبطة بشبكة عالمية من المال والقوة. وكل الرموز التي تعمل ضمن هذا المنطق. ولهذا فإن كل المجتمعات تتأثر بالرأسمالية والمعلوماتية، بل إن الكثير منها أصبحت مجتمعات معلومات، وإن بأشكال متغايرة، ووضعيات متمايزة، وتعبيرات ثقافية ومؤسساتية تحمل خصوصية كل منها. إن أي نظرية للمجتمع المعلوماتي، باعتبارها تختلف عن الاقتصاد المعلوماتي المتعولم، يجب أن تنتبه إلى الخصوصيات التاريخية والثقافية، مع عدم إغفالها للتماثلات البنيوية المؤسسة على اتساع دائرة العناصر المُتقَاسمة التي فرضها البراديغم التقنواقتصادي» (كستلس، ١٩٩٦: ٢١ - ٢٢).

تأكيدا لهذه الرؤية، يُذَكِّر كستلس قارئه بأن المقاربة التي تبناها في ثلاثيته والاستخلاصات التي تُوصِّل إليها، يجب أن تُفْهم على أنها تمثل محاولة سعت إلى «اقتراح مجموعة من الأدوات لبناء نظرية اجتماعية مفتوحة لعصر المعلومات» (كستلس، ١٩٩٧ب: ٣).

بل إن المؤلف يذهب في نهاية ثلاثيته إلى أنه لم يكن مدفوعا، بأي حال من الأحوال، عبر مجموع قراءاته، إلى تقديم وصفات سياسية أو برامج توجيهية تتعلق بالرأسمالية المعلوماتية. ففي أحد فصول كتابه الذي عنونه، بصيغة لينينية، «ما الذي يجب فعله؟»، يشير كستلس إلى انه «كلما حاول المثقف الإجابة عن هذا السؤال، وتطبيق الإجابة بجدّية، استتبع ذلك حصول كوارث. وأفضل تعبير عن ذلك، حالة أوليانوف سنة ١٩٠٢، وعليه، وبعيدا عن إجراء مقارنات تفاضلية، فإني امتنع عن اقتراح أي علاج للأمراض التي يعرفها عالمنا» (٣٥٨).

إن هذا الامتناع عن وضع وصفات سحرية للخروج من متاهات الرأسمالية المعلوماتية، لا يعني أن كستلس قد فرض على نفسه تجردا مطلقا، ينزع عنه إنسانيته، بل لقد تضمنت

الأسطر الختامية لآخر جزء من ثلاثيته كشفا عن الإطار المرجعي لرؤى المؤلف، بل وشخصيته أيضا: «إن وعود عصر المعلومات ما هي إلا تعبير عن الاندفاع الأول غير المسبوق للقدرات الإنتاجية لقوة الذهن [...]. إنها حلم الأنوار في أن العقل والعلم سيتمكنان من حل مشكلات البشرية، على اعتبار أن ذلك ضمن امكانيتهما. إننا نعيش فجوة رهيبة بين نمونا التكنولوجي الزائد وتخلفنا الاجتماعي الظاهر. إن مجتمعنا، واقتصادنا، وثقافتنا مؤسسة على الربح، والقيمة، والمؤسسات، بحيث إن أنظمة تمثلاتنا، عموما، تحد من إبداعاتنا الجماعية، وتصادر حصادنا من تكنولوجيا المعلومات، وتحوّل طاقتنا إلى مواجهة تدميرية للذات. يجب تجاوز العلاقات التجارية الموحشة. إن الطبيعة الإنسانية ليست شيطانية في الأصل. إذ ليس هناك شيء لا يمكن تغييره بالوعي، وبمبادرات اجتماعية هادفة، وتزويده بالمعلومات، وكل شيء داعم لشرعية وجوده. فإذا كان الأفراد يتمتعون بحقهم في الإعلام والتواصل، والفاعلية، عبر العالم، وقَبِل عالم التجارة بتحمل مسؤولياته الاجتماعية، وغدت وسائل الإعلام تمثيلا للمرسِلين بدل منَ الرسائل، وتصدى الفاعلون السياسيون للصلافة السائدة وعملوا على استعادة الثقة في الديموقراطية، وتجلت الثقافة كانعكاس للتجربة، وتضامنت البشرية مع بعضها وامتد هذا التضامن إلى الكائنات الأخرى عبر العالم، وتضامنت الأجيال بتناغم مع بعضها، من ناحية، ومع الطبيعة من ناحية ثانية، وانطلق الأفراد في اكتشاف ذواتهم الداخلية لتحقيق سلام بين ذوات مختلفة. عند تحقق كل ذلك، عبر قرار جماعي وواع، يمكننا على الأقل، على اعتبار أننا ما زلنا نملك بعض الوقت، أن نعيش ونترك الآخرين يعيشون، ونُحبّ ونتمتع بحب الآخرين» (٣٥٩ - ٣٦٠).

ثلاثية كستلس : بين الاحتفاء والنقد

أشرنا في ما سبق إلى أن ثلاثية كستلس قد وجدت احتفاء سوسيولوجيا كبيرا، بل ذهب البعض إلى اعتبارها عملا مرجعيا وسياحة فكرية قاربت الكثير من الإشكاليات الفكرية المعاصرة، وتحديدا تجلياتها المعلوماتية الشبكية. إن كتابة هذا العمل الموسوعي تتطلب، من صاحبه، جهْدا مضنيا، ذلك أن السعي إلى تقديم قراءة حفرية شاملة للتحولات التي يعرفها العصر تحسب لصاحبها، وإن كان البعض يعتقد أن الدقة البحثية والموضوعية العلمية، تستدعي عملا جماعيا متقاسما لا يمكن أن يقوم به شخص واحد. وهو ما جعل البعض يقارب المشروع الكستلسي بنوع من التهكم. حيث ذهب إلى وسم كستلس بهيجل العصر (Owl of Miner-va) الذي يسعى، كم تفعل الفلسفة الشمولية، إلى تفسير العالم عبر الإطار المرجعي الخاص بنظريته. وإذا تأملنا الأمر من منظور التفكير ما بعد الحداثي، فإن كستلس يبدو كمنظّر يحاول، من دون أمل، بناء «حكاية جديدة» لتَمَثّل واستيعاب عصر لم يعد يقبل أن يُقْرأ عبر

«الحكايات الكبرى» جديدها وقديمها. ذلك أن فهم التجزؤ والانشطارات التي يعرفها العالم لا تتم بهذه «الحكايات»، ولكن، في أحسن الأحوال، عبر تفكيكها وتاويلها.

على الرغم من هذه الرؤية النقدية الما بعد حداثية، التي ربما يرى فيها الكثيرون بعض التجني على كستلس، باعتباره ينفي هو نفسه أن يكون عمله اجتهادا تأصيليا مرجعيا، لكن معظم القراءات التي تضمنتها الكثير من المجلات العملية والتي تناولت عصر المعلومات، اتَّسَمَت باستحسانها للعمل والإشادة به. يمكن إجمال هذه القراءات - الرؤى في كونها ترى أن كستلس حقق «فتحا» نظريا في ثلاثيته، حيث أتاح لنا توسيع فهمنا وتَمَثّلنا «لمجتمع المعلومات»، عبر الانتقال إلى مستوى أكثر عمقا (كلابريس، ١٩٩٨؛ كومار، ١٩٩٨؛ وبستر، ١٩٩٨؛ فريمان، ١٩٩٨؛ فيلنيوس، ١٩٩٨؛ وترمان، ١٩٩٩). وقد ظهرت الكثير من الدوريات العلمية المكرسة، عبر مقاربات وَعُدَّة منهجية غنية، لدراسة «مجتمع المعلومات»، ربما أهمها الدورية البريطانية: المعلومات، والاتصال والمجتمع (http://www.infosoc.co.uk). كما غدت الثلاثية عملا مرجعيا «ضروريا» لكل باحث يسعى إلى استجلاء أبعاد «مجتمع المعلومات»، وآفاقه المستقبلية. بالتوازي مع ذلك، اعتلى كستلس مكانة رفيعة خارج الفضاء الأكاديمي العلمي، وتم الاحتفاء بالجزء الأول من ثلاثيته (صعود المجتمع الشبكي) ككتاب طقوسي (شعائري) خاصة في مقاهي واد السيلكون، وغدا الرجل صاحب هَالَة وحضور عالميين، حيث غالبا ما يدعى إلى الملتقيات والمؤتمرات العالمية التي يحضرها القادة وأصحاب الرساميل الكبيرة. ولا أدل على ذلك، مثلا، من دعوة كستلس كمتحدث بارز خلال المنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس، في يناير ٢٠٠٠، هو ما دفع ببعض المنتمين إلى اليسار التقليدي، في فرنسا مثلا، إلى نقده باعتباره أحد «دهاقنة» الراسمالية الجديدة، وتَبَنّيه موقفا توافقيا من السوق كمحرك لسيرورة العولمة.

من بين أكثر القراءات النقدية التي تناولت عمل كستلس، ربما كان أكثرها حصافة تلك التي قام بها بنجمان برير. إذ يرى أن التطورات اللاحقة، مثلا، على كتابة هذا العمل لا تتساوق، في كثير من أبعادها، مع نبوءات الكاتب. فقد ظهر تباين، مثلا، بين التقييم الإيجابي، و«الافتتاني»، ربما يقول البعض، لليابان باعتبارها نموذجا مثاليا وتمثيليا للمجتمع الشبكي المعاصر، وحالة الترهل التي يعيشها اقتصاد هذا البلد حاليا. كما يذهب برير إلى أن مقولات كستلس حول تراجع النشاط السياسي للأمريكيين كمؤشر على أزمة الديموقراطية، لم تعد دقيقة وصالحة منذ نهاية التسعينيات. إن هذه الظواهر لم تكن، حسب برير، أحداثا آنية عابرة يمكن القفز عليها في الجهد القرائي التأويلي لتمثل تحولات العالم المعاصر، بل إنها سيرورات تكشف عن قصور بَيّن في العدة المفاهيمية والتنظيرية التي اعتمدها كستلس في استخلاص نتائجه (برير، ١٩٩٩).

في خريف ٢٠٠٠، أي بعد أربع سنوات من ظهور الجزء الأول من ثلاثية كستلس، ظهرت طبعة مَزِيدَة ومُنَقَّحَة لـ «صعود المجتمع الشبكي» (كستلس، ٢٠٠٠أ) في غضون ذلك، عرف العالم، مثلا، الأزمة الآسيوية، التي لم تمثل إشكالا ذا ثقل في المرور إلى الألفية الجديدة، وتبلور زيادة الأهمية الاقتصادية للإنترنت. وقد دفع زخم هذه المرحلة إلى ظهور الكثير من شركات الدوت كوم (شركات تستثمر تكنولوجيا متقدمة في تسويق منتجاتها وخدماتها حصرا على الإنترنت)، التي أفلس بعضها بعد فترة وجيزة، وأدركت الكثير من المؤسسات التجارية التقليدية أن نجاحها، بل بقاءها المستقبلي، يعتمد على قدرتها على تطوير رؤى استراتيجية واضحة في كيفية استثمار الإنترنت في توسيع دائرة أنشطتها التجارية. إن نمو التجارة الإلكترونية ما زال، عموما، محدودا، بالنظر إلى عدة عوامل منها: نسبة الارتباط بالإنترنت عالميا، ضعف الثقافة التقنية عند الكثير من الفئات الاجتماعية، المشاكل اللوجستية في توصيل المنتجات، وضعف الأمن المعلوماتي في الدفع الإلكتروني. ومع ذلك، فإن التجارة البينية الإلكترونية بين الشركات (B2B) قد عرفت نموا كبيرا، بالتوازي مع ظهور آليات عملية جديدة لتجويد مستوى الخدمات الموجهة إلى المستخدم - المستهلك النهائي.

يذهب البعض إلى القول إن استحضار هذه المشاهد، يفسر لنا تركيز الكثير من الأدبيات، التي تتناول هذا الموضوع، الحديث عن الاقتصاد الجديد والتحولات الجذرية في آليات عمل الاقتصاد في عصر الإنترنت، بدلا من توظيف هذا الحراك كَتَجَلٍّ لـ «مجتمع المعلومات» (انظر مثلا، شابيرو وفارين، ١٩٩٩). وقد ظهرت الكثير من الرؤى الجديدة حول الامتدادات الاجتماعية والاقتصادية لثورة التكنولوجيات الاتصالية والمعلوماتية شارك فيها بفاعلية البرنامج البحثي البريطاني حول التكنولوجيات الاتصالية والمعلوماتية (BPTIC) (ديوتن، ١٩٩٦، ١٩٩٩). كما نشرت عدة دراسات سوسيولوجية تناولت موضوع الفئات الجديدة للجماعات الافتراضية وبعض الثيِّمات الخاصة بالاتصال القائم على الحاسوب (CMC) (تركل، ١٩٩٧؛ جونس، ١٩٩٧). وتشكلت فضاءات حوارية في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية حول اتساع دائرة ما يسمى بـ«الفجوة الرقمية» ومختلف الاستراتيجيات العملية لتضييق الهوة بين الفئات الاجتماعية، وتمكينها من الاستفادة من الإمكانات التي تتيحها الشبكات الإلكترونية (انظر مثلا، آن.تي.آي.تي «الاتصالات الوطنية والإدارة الإعلامية»، ١٩٩٦؛ لجنة الاتحاد الأوروبي، ١٩٩٩). أضف إلى ذلك، بعض المحاولات التي سعت إلى قراءة وفهم الخصائص العامة لرأسمالية عصر المعلومات، لعل أهمها تلك التي كتبها فرنسيس فوكوياما: «القطيعة الكبرى» (فوكوياما، ١٩٩٩). وقد سعى هذا المنظر، ذو الرؤية الاجتماعية المحافظة، إلى التعرف، عبر قراءته

للمتن التكنولوجي، إلى أي مدى يمكن لثورة التكنولوجيات الحالية أن تساهم في إعادة تشكيل الأسس الأخلاقية للمجتمعات المعاصرة.

وقد برزت في الفترة الأخيرة تيمَات جديدة تركّزت حول ديناميكيات التطور العلمي والتكنولوجي وكيفية إدارتها والتعامل مع انعكاساتها الاجتماعية والاقتصادية. فعلى الرغم من أن الانتقال إلى الألفية الجديدة، مثلا، لم تصحبه انهيارات الأنظمة الحاسوبية، كما توقع البعض، لكن التخوُّفات والإجراءات التي رافقته، كشفت الغطاء عن هشاشة المجتمعات الحديثة من خلال اعتمادها الاستراتيجي، بل تبعيتها كما يرى البعض، في تسيير وظائفها على نظام تقني معقد، لا يملك أي فرد القدرة على فهمه فهما كاملا. وبالتالي فقدان القدرة على التحكم فيه وضبطه. وفتحت موضوعات الاستنساخ البشري والحيواني والتعديل الجيني للنباتات حوارات واسعة حول طبيعة المعايير التي يجب الاحتكام إليها في التعامل مع هذه الظواهر، خاصة أن البعض منها، إن لم يكن كله، قد أخذ طريقه إلى عالم التجارة.

هذا التسارع في المنجز التقني، دفع البعض إلى التساؤل عن المدى الذي يمكن أن تذهب إليه البشرية في سباقها نحو التجديد والابتكار التقنيين. هل يُسمح، مثلا، لفضاء الاختراع التقني بالامتداد اللانهائي، أم أنه وصل إلى نقطة يجب أن «يُلجم» فيها تطلعاته لتبقى بعض أسرار الطبيعة خارج مدار إدراكه؟ وقد تجلى هذا الوعي عند الكثير من أرباب الصناعة التكنولوجية. فمثلا، نشرت مجلة وايرد، في أبريل ٢٠٠٠، مقالا لبيل جوي، أحد أقطاب شركة صان ميكروسيستم، حذَّر فيه من أن تكنولوجيات القرن الواحد والعشرين، مثل صناعة الإنسان الآلي، والهندسة الوراثية، والنانوتكنولوجيا، يمكن أن تكون بداية الطريق لانقراض البشر، وأن الأبعاد الأخلاقية يجب أن تكون حاضرة بقوة، أكثر من أي وقت مضى، في التجديدات التكنولوجية المتسارعة (جوي، ٢٠٠٠). وقد أثار المقال الكثير من ردود الفعل المتباينة، وتبعته الكثير من الدراسات التي سعت إلى تَبَيُّن حركية التفاعل بين الأبعاد المجتمعية والتكنولوجية.

بقي أن نشير إلى أن هذه الموضوعات، ذات الطبيعة الحِجَاجية، لم تكن غائبة عن كستلس، بل يبدو أنه تابعها وشارك فيها بفعالية. ولا أدل على ذلك، من أن أهم التنقيحات التي تضمنتها الطبعة الجديدة من «المجتمع الشبكي»، شملت النقاشات حول العولمة، وتطورات الاقتصاد الجديد، إضافة إلى التوجهات الجديدة للثورة التكنولوجية الحالية.

الخاتمة

غالبا ما نميل إلى القول، في قراءتنا للتحولات المجتمعية المعاصرة، إلى أننا في طريقنا إلى «مجتمع المعلومات». يتضمن قولنا هذا افتراضا مفاده أن الرافعة المحورية في التطور الحالي تكمن في «الفتوحات» التكنولوجية الجديدة المؤسسة على الثورة الرقمية وما أحدثته من تجديدات في إدارة الاقتصاد والذوات في الوقت نفسه. وإذا تأملنا المشهد جيدا، سنلاحظ أننا نعيش ثلاث ثورات متداخلة: تكنولوجية واقتصادية واجتماعية، بخصوصية ديناميكياتها وتشابك مكوناتها إلى حد التعقيد.

وعليه، يمكن القول إن الثورة الرقمية ما هي إلا حلقة ضمن التطور التكنولوجي المعاصر والمتلاحق والمتجلي في اختراق التكنولوجيات الاتصالية والمعلوماتية لكل الفضاءات الجماعية، ابتداء من الفضاء التجاري، وصولا إلى الاجتماعي والذاتي. في الوقت نفسه، يمكن الحديث عن القفزة النوعية التي أنجزها الاقتصاد الجديد، والتغيرات التي تمكن معاينتها في طرائق عمل الاقتصاديات المعاصرة. من دون أن ننسى التحولات في البنى الاجتماعية للإنتاج، ولا أدل على ذلك من تَكَيُّف المؤسسات الاجتماعية الحالية، والنماذج السلوكية للأفراد وطرق تفكيرهم، مع الشروط الغالبة الجديدة. ويندرج في هذا الإطار أيضا، حركة الفاعلين الاجتماعيين في إبداع صيغ جديدة لاستثمار واستخدام الإمكانات التقنية والاقتصادية الجديدة.

إننا نميل إلى التأكيد أن الأبعاد الثلاثة - التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية - التي أتينا على ذكرها تُتَّسِم، على الرغم من استقلاليتها النسبية وخصوصية دلالاتها، بالتفاعل ضمن سيرورة التحول التي تعرفها المجتمعات. وهنا ربما نختلف مع كستلس في قراءته التي ضَمَّنَها كتاباته الأخيرة، حيث نلحظ نزوعا مُفرطا إلى التشديد على دلالة البعد التكنولوجي باعتباره يمثل المفتاح السحري في سيرورة التحولات المجتمعية المعاصرة. وبالقدر نفسه تمكن مَعَاينة تركيز المؤلف على تفصيل القول في الإشكاليات المتعلقة بالاقتصاد الجديد، وتغاضيه، إلا لماما، عن التحولات في البنى المؤسسية للمجتمعات المعاصرة. والحاصل أنه إذا كنا نشاطر كستلس أهمية البعد التكنولوجي، لكننا نرى، من وجهة نظرة سوسيولوجية، أن التحولات المشار إليها أعلاه، ربما تكون أكثر أهمية في صياغة الفضاء العام للمجتمعات المعاصرة.

وغالب الظن أن القارئ قد لاحظ استثمارنا الواسع للإطار المرجعي القرائي لكستلس في مقاربة مفهوم «مجتمع المعلومات» وتجلياته الاجتماعية والثقافية. وهنا لا بد أن نشير إلى أن الحضور المكثف لكستلس ليس مبعثه إيمان أرثوذكسي بإطاره القرائي، بل لكون الرجل يحمل رؤية متكاملة عَبَّر عنها في ثلاثية متجانسة، على الرغم من أنه يجنح أحيانا إلى قراءات تنتمي إلى «الحتمية التقنية» التي تمارس علاقة افتتان بالتقني. وقد تجلى ذلك واضحا في «النظرية الاستكشافية للمجتمع الشبكي» (كستلس، ٢٠٠٠ب)، حيث يمكن للقارئ أن يلاحظ حضورا

قويا للكثير من مكونات الرؤية المتمركزة حول التقنية (technocentrism)، وربما أبعد من ذلك، رد كل شيء إلى التكنولوجيا أو ما يمكن أن نطلق عليه الاختزالية التكنولوجية (technological reductionism)(*)، وهو ما يتعارض مع القراءات التدليلية التي أخذ بها وتَبنّاها كستلس في ما كتبه لاحقا» (انظر مثلا كستلس، ٢٠٠٠ج).

لقد تَتَبَّعْنا المسار التاريخي لمجمل القراءات، واستعرضناها تباعا، اقتناعا منا بأن القراءات الأولى مارست عملا تأسيسيا، وإن كانت متفاوتة في درجة مقاربتها لإشكالية «مجتمع المعلومات». أما الكثافة المصطلحاتية في وسم الظاهرة، والتي قد تثير بعض التشويش، فيجب ربطها بالسياقات التاريخية والاجتماعية التي أنتجتها. وما لم نفعل، فإننا سندخل في متاهة المُفَاضَلة الحَدَسِية، البعيدة عن التَّبَيُّن المعرفي. وربما لا نجانب الصواب إذ قلنا إن المصطلح - المفهوم الذي أخذ به كستلس ربما يكون الأقرب إلى فكرة التفاعل الشبكي الذي أصبح يَسِم العالم، على الرغم من أنه قد ينطبق على البيئات ذات البنية التكنولوجية القوية أكثر من غيرها. وإذا كنا نُسَلِّم بضرورة الانتباه إلى انعكاسات الثورة التكنولوجية على المستوى المكرواجتماعي أكثر من التقنيات نفسها، لكننا لا نميل إلى القول إن مسألة المصطلح لا تعدو أن تكون مسألة دلالية بحتة.

(*) كتب كستلس في تقييمه لدلالات التطورات التكنولوجية الحديثة، مثلا: «بالنظر إلى أن المعالجة المعلوماتية قد غدت مصدرا للحياة، وللفعل الاجتماعي، فإن كل فضاءات نظامنا الاقتصادي والاجتماعي قد تغيرت تبعا لذلك» (كستلس، ٢٠٠٠ب، ١٠). ذلك أن صعود المؤسسات الشبكية والاقتصاد الشبكي عموما لم يكن ليتحقق إلا بفضل التطورات التي عرفتها الشبكات المعلوماتية الحديثة (١١). ولا يختلف الأمر عند الحديث عن التحولات في الحقل الثقافي، إذ يرجع الفضل في ذلك، كما يرى المؤلف، إلى وجود «نظام متكامل من وسائل الإعلام الإلكترونية، بما فيها، بطبيعة الحال، الإنترنت» (١٢). كما أن «توسيع دائرة الاتصال ضمن فضاء يتسم بالمرونة، والتفاعلية والنص الإلكتروني المترابط (الفائق)» أمر يمارس «تأثيرات جذرية على السياسة» (١٣). وبعد أن يستعرض كستلس اجتهاداته القرائية حول التغيرات التي طرأت على مفهومي الوقت والفضاء ودور الدولة، يخلص إلى أن «أي من هذه التحولات لم يكن ليحدث لولا التكنولوجيات الاتصالية والمعلوماتية الجديدة. وعليه، فعلى الرغم من أن التكنولوجيا ليست السبب في التحول، لكنها تبقى العامل المحوري الذي لا يمكن تجاوزه. وهي ما يُشكِّل، في الحقيقة، الجِدَّة التاريخية في هذا التحول متعدد الأبعاد». مضيفا أن «كل السيرورات تُبعَث من خلال الصيغ التنظيمية المبنية على الشبكات، أو الشبكات المعلوماتية، إذا أردنا أن نكون أكثر دقة» (١٤ - ١٥). وهو بهذا يعود بمجموع النقاشات حول الشبكات، باعتبارها تمثل الصيغة الغالبة للتنظيم الاجتماعي، إلى تطور التكنولوجيات المعلوماتية الجديدة والمرنة (١٥ - ٢٢). أما إمكانات الخروج عن هذه «السيرورة الكونية»، فلا يمكن أن تتم إلا بالدفع بالمنطق الشبكي وإنكاره من طرف الجماعات الثقافية، أو إيجاد مشاريع بديلة تؤسس لجسور اتصالية «تتناقض رموزها مع الشبكات الحالية الغالبة» (٢٢ - ٢٣). وعليه، ربما نميل إلى أخذ أطروحة كستلس بحرفيتها، عندما ترى «أن التكنولوجيا باعتبارها عُدة والمعنى باعتباره بناء رمزيا يمثلان، من خلال علاقات الإنتاج/الاستهلاك، والتجربة، والقوة، العناصر المحورية للفعل البشري: هذا الفعل الذي يُنتج ويغَيِّر، في النهاية، البنية الاجتماعية» (٨).

المراجع :

(1) Barber, B. (1999). Brave New World. A Review of Manuel Castells' The Information Age Trilogy. Los Angeles Times May 23. Retrieved September 13, 2003, from http://sociology.berkeley.edu/faculty/castells/trilogy_reviews.html

(2) Boulding K. (1978). Ecodynamics. A Theory of Societal Evolution. Beverly Hills and London: Sage.

(3) Bell, D. (1973). The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York: Basic Books.

(4) (1979). The Social Framework of the Information Society. In Dertouzos, M.L., Moses, J. (eds.): The Computer Age: A Twenty-Year View. Cambridge, MA: MIT Press, 163-211.

(5) Cairncross, F. (1997). Death of Distance. How the Communications Revolution Will Change Our Lives. London: Orion Business Books.

(6) Calabrese, A. (1998). Review Essay. The Information Age According to Manuel Castells. Journal of Communication 49, 3. 172 - 186

(7) Castells, M. (1989). The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process. Oxford: Blackwell.

(8) (1996). The Rise of the Network Society. The Information Age, Vol I. Oxford: Blackwell.

(9) (1997a). The Power and Identity. The Information Age, Vol II. Oxford: Blackwell.

(10) (1997b). The End of Millennium. The Information Age, Vol III. Oxford: Blackwell.

(11) (2000a). The Rise of the Network Society. Second Edition. Oxford: Blackwell.

(12) (2000b). Materials for an Exploratory Theory of the Information Society. British Journal of Sociology Vol. 51, 1, January/March. Retrieved June 5, 2004, from http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/j.1468-4446.2000.00005.x

(13) (2000c). Information Technology and Global Capitalism. In Hutton, W., Giddens, (eds.). On the Edge. Living with Global Capitalism. London: Jonathan Cape.

(14) (2001). The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society. Oxford: OUP.

(15) Clark, C (1951). The Conditions of Economic Progress. London: Macmillan

(16) Drucker, P.F. (1969). The Age of Discontinuity. Guidelines to Our Changing Society. London: Heinemann

(17) (1993). Post-Capitalist Society. New York: Harper Business.

(18) Durkheim, E. (1968) [1815]. The Elementary Forms of Religious Life. London: Allen and Unwin.

(19) (1984) [1893]. The Division of Labor in Society. New York: Free Press.

(20) Dutton, W.H. (1996). Information and Communication Technologies. Visions and Realities. Oxford: Oxford University Press.

(21) (1999). Society on the Line. Information Politics in the Digital Age. Oxford: Oxford University Press

(22) Esping-Andersen, G. (2000). Two Societies, One Sociology, and No Theory. British Journal of Sociology Vol. 51:1, January/March. Retrieved March 13, 2004, from http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/j.1468-4446.2000.00059.x?cookieSet=1&journalCode=bjos

(23) EU Commission (1993). Growth, Competitiveness and Employment. White Paper. Luxembourg: Office of the Official Publications of the European Communities.

(24) (1994). Europe and the Global Information Society. The Bangemann Report. Luxembourg: Office of the Official Publications of the European Communities.

(25) (1999). E-Europe: An Information Society for All. Commission Communication. Brussels: EU Commission.

(26) Freeman, C. (1998). The New Weber. New Political Economy 3, 3, November 1998, 46-50.

(27) Freeman, C. & Soete, L. (1994). Work for All or Mass Unemployment? London: Pinter.

(28) Friedrichs, G., Schaff, A. (eds.) (1982). Microelectronics and Society: For Better or For Worse. Oxford: Pergamon

(29) Fukuyama, F. (1999). The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order. London: Profile Books.

(30) Giddens, A. (1990). Sociology. Cambridge: Polity Press.

(31) (1996). Out of Place. A review of Manuel Castells "The Rise of the Network Society", The Times Higher Education Supplement, December 13 Retrieved September 13, 2003, from http://sociology.berkeley.edu/faculty/castells/trilogy_reviews.html

(32) G8 Summit Meeting at Kiushu-Okinawa on Summer 2000 (2000). Okinawa Charter on Global Information Society. Retrieved April 10, 2004, from http://www.g8kyushu-okinawa.go.jp/e/documents/it1.html

(33) Heiskala, R. (2003). Informational Revolution, the Net and Cultural Identity. European Journal of Cultural Studies 6, 2. http://ecs.sagepub.com/cgi/reprint/6/2/233

(34) Himanen, P. Castells, M. (2001). The Hacker Ethic. New York: Random House

(35) Jones, S.G. (1997). Virtual Culture. Identity and Communication in Cybersociety. London: Sage.

(36) Joy, B. (2000, 4 April). Why the Future Doesn't Need Us. Wired, 8, 4. Retrieved Sepetmber 13, 2004, from http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html

(37) Kumar, K. (1995). From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World. Oxford: Blackwell.

(38) Laimé, M., Ellyas, B.E. (2000). Derrière le yo-yo boursier des valeurs.com. Fortune et infortunes de la "nouvelle économie". Le Monde Diplomatique, mai. Retrieved November 17, 2003, from http://www.monde-diplomatique.fr/2000/05/LAIME/13720

(39) Lyon, D. (1988). The Information Society: Issues and Illusions. Cambridge: Polity Press

(40) Machlup, F. (1962). The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton: Princeton University Press.

(41) (1983). Semantic Quirks in Studies of Information. In The Study of Information. Interdisciplinary Messages. Ed by F. Machlup and U. Mansfield. New York:John Wiley & Sons.

(42) Marx, Karl (1956). Capital. Moscow: Progress Publishers.

(43) (1978). [1844]. "The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844" In R. Tucker (ed.) The Marx-Engles Reader. New York: Norton.

(44) Martin, J. (1978). The Wired Society. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

(45) Masuda, Y. (1981). The Information Society as a Post-Industrial Society. Bethesda, MD: World Future Society

(46) Mattelart, A. (2000). Archéologie de la "société de l'information". Comment est né le mythe de l'internet? Le Monde Diplomatique Août. Retrieved November 29, 2003, from http://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/

(47) (2003). The Information Society: An Introduction. London: Sage

(48) Naisbitt, J. (1984). Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives. London: Futura

(49) Nauta, D. (1972). The Meaning of Information. The Hague & Paris: Mouton.

(50) Negroponte, N. (1995). Being Digital, New York: Vintage Books.

(51) Nora, S., Minc, A. (1978). L'informatisation de la société. Rapport à M. le Président de la République, Paris: La Documentation française, coll. "Points Politique".

(52) NTIA (1999). Failing Through the Net: Defining the Digital Divide. Washington DC: U.S. Department of Commerce, National Telecommunications & Information Administration, July.

(53) OECD (1986). Trends in the Information Economy. The Committee for Information, Computer and Communications Policy. Paris: OECD

(54) Pohjola, M. (2000). Information Technology and Economic Growth: A Cross-Country Analysis. Helsinki: UNU/Wider Working Paper 173, January

(55) Porat, M. (1977). The Information Economy. Definition and Measurement. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office

(56) Rifkin, J. (1995). The End of Work. New York: Putnam.

(57) Schienstock, G. et al. (2000). Information Society, Work and the Generation of New Forms of Social Exclusion. Presentation of a Research Project. Retrieved May 22, 2003, from http://www.uta.fi/laitokset/tyoelama/sowing/sowing.html.

(58) Shapiro, H., Varian, H.R. (1999). Information Rules. A Strategic Guide to the Network Economy. Boston: Harvard Business School Press.

(59) Shannon, C. & Weaver, W. (1963). The Mathematical Theory of Information. Urbana: The University of Illinois Press.

(60) Simmel, G. (1971). On Individuality and Social Forms. Selected Writings. Chicago: University of Chicago Press.

(61) (1978) [1900]. The Philosophy of Money. London: Routledge and Kegan Paul.

(62) (1997). Simmel on Culture. Edited by D. Frisby and M. Featherstone. London: Sage.

(63) Soete, L. (1993). Summary Report of the Conference on Technology, Innovation Policy and Employment Organized by the OECD and the Finnish Government, Helsinki October 7-9. Paris: OECD.

(64) Toffler, A. (1980). The Third Wave. New York: Collins.

(65) (1991). Power Shift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21th Century. New York: Bantam Books.

(66) Touraine, A. (1969). La société post-industrielle, Paris: Denoel-Gonthier.

(67) (1997). Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents. Paris: Fayard.

(68) Stehr, N. (1994). Knowledge Societies. London: Sage.

(69) (2001). The Fragility of Modern Societies. Knowledge and Risk in the Information Age. London: Sage.

(70) Strong, N. and Walker, M. (1987). Information and Capital Markets. Oxford: Basil Blackwell.

(71) Tuomi, I. (1999). Corporate Knowledge: Theory and Practice of Intelligent Organizations. Helsinki: Metaxis.

(72) Turkle, S. (1997). Life on the Screen. Building Identity in the Age of the Internet. New York: Touchstone Books.

(73) Van Dijk, J.A.G.M. (n.d.). The One-dimensional Network Society of Manuel Castells. Retrieved October 26, 2003, from http://www.thechronicle.demon.co.uk/archive/castells.htm

(74) Waterman, P. (n.d.). The Brave New World of Manuel Castells: What on Earth (or in the Ether) Is Going On? Development and Change Vol. 30. Retrieved May 22, 2003, from http://www.antenna.nl/~waterman/castells.html

(75) Weber, Max (1958) [1904]. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner's Sons.

(76) (1968). Economy and Society. New York: Bedminster Press.

(77) Webster, F. (1998). A Review of Manuel Castells' The Information Age Trilogy. British Journal of Sociology 49, 4, December. Retrieved November 25, 2003, from http://library.uaeu.ac.ae/search/YBritish+Journal+of+Sociology++1998&searchscope=7&SORT=D/YBritish+Journal+of+Sociology++1998&searchscope=7&SORT=D&I2=Submit&SUBKEY=British%20Journal%20of%20Sociology%20%201998/1,1,1,B/l856~b1298245&FF=YBritish+Journal+of+Sociology++1998&searchscope=7&SORT=D&1,1,,1,0

(78) (2002). Theories of the Information Society. 2nd ed. London: Routledge.

(79) Wilenius, M. (1998). A New Globe in the Making: Manuel Castells on the Information Age. Acta Sociologica 41, 3. Retrieved May 22, 2003, from http://taylorandfrancis.metapress.com/index/5N98T4BVDNQ28WK7.pdf

(٨٠) الصادق، رابح (٢٠٠٣). استراتيجيات الطرق السيارة للمعلومات في الدول المصنعة. المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والإعلامية ٢، ٢٠١ - ٢٢٢ .

(1) http://www-rcf.usc.edu/~wdutton/ics_journal.html ; http://www.indiana.edu/~tisj

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

المعرفة العلمية بين العوامل الاجتماعية والبنية المنطقية

بحث سوسيولوجي في ماهية العلم

د. رشيد الحاج صالح (*)

مقدمة

تعود الدراسات التي تؤكد على أثر المجتمع في تشكل أنواع معينة من المعرفة إلى أوجست كونت (١٧٩٧ - ١٨٥٧)، الذي ربط بين تشكيلات اجتماعية معينة وأنواع محددة من المعرفة، هي المعرفة اللاهوتية والفلسفية والعلمية. غير أن دعوة كونت إلى الربط بين المجتمع وأنواع معينة من المعرفة، اقترنت بدعوته إلى تخليص مضمون المعرفة العلمية من المعتقدات الفلسفية والتأثيرات الاجتماعية، لأن مثل هذا الفصل هو الذي سيوصلنا إلى الحالة الوضعية للعلم، معتبرا أن «التجربة الحاسمة» هي الضامن الأول لكل معرفة تريد أن تصبح علما.

غير أن الدراسات الاجتماعية المعاصرة لا تميل إلى تبرئة مضمون المعرفة العلمية (العلوم الطبيعية أو التجريبية) من العناصر الاجتماعية والإنسانية. وبالتالي لم تعد «التجربة الحاسمة» هي المفهوم الأساسي في العلم، إذ ظهرت كثير من النظريات والأفكار وقبلت في ميدان العلم لأسباب لم تكن علمية ولم تخضع للتجربة الحاسمة. فالمعرفة بمختلف أنواعها، سواء كانت إنسانية أو طبيعية، أصبحت تخضع لتأثير شكل المجتمع والمراكز الاجتماعية.

(*) مدرس المنطق وعلم اجتماع المعرفة في جامعتي تشرين وحلب - سوريا.

يتبنى هذا البحث الطرح الذي يؤكد أن مضامين النظريات والاكتشافات العلمية الطبيعية المعاصرة تخضع لتأثير العلاقات والعناصر والشروط الاجتماعية. فمثلما للفن والأدب والدين والفلسفة شروطها الاجتماعية التي تؤثر في مضامينها المعرفية، كذلك يخضع مضمون العلمية لتأثيرات التحليل الاجتماعي، شكل المجتمع، المصالح الاجتماعية، المبادئ الأخلاقية، الصراعات الاقتصادية.

لا شك في مثل هذا الطرح واجه الكثير من الصعوبات، وتعرض لنقد عدد كبير من العلماء العاملين في المعامل، غير أن البحث سيتناول كل تلك الاعتراضات وسيحاول مناقشتها للتأكيد على دور العناصر والشروط الاجتماعية في مضمون المعرفة العلمية.

وسيتناول البحث النقاط التالية:

١ - المعرفة ظاهرة اجتماعية.

٢ - الطبيعة التجريبية والعقلية للمعرفة العلمية.

٣ - المعرفة العلمية بين التحليل النفسي والنماذج الإرشادية.

٤ - الهيكل الاجتماعي للعلم.

٥ - العلم معرفة نسبية.

أولا: المعرفة ظاهرة اجتماعية

إذا كانت المعرفة Knowledge هي معرفة الواقع، أو الوجود عموما، فقد اعتقدت الفلسفة، خلال تاريخها الطويل، أن المعرفة عملية عقلية بحتة، ليس للأطر الاجتماعية أي دور فيها. ولذلك كانت تبحث دائما في ملكة العقل من حيث هي المنتجة لتلك المعرفة. وقد أدى هذا البحث إلى انقسامها إلى مذاهب ومدارس يحاول كل منها تحديد طبيعة المعرفة، فظهرت المذاهب المثالية والمادية والعقلية والتجريبية، التي اعتمدت على الاستقراء حينا وعلى الاستدلال والحدس حينا آخر. وكانت تلك المذاهب تتناول المعرفة بذاتها وبشكل مستقل عن الأنساق الاجتماعية التي تظهر في سياقها، فقد نظرت الفلسفة إلى عملية تكون المعرفة على أنها عملية عقلية مجردة يمكن مقاربتها عن طريق التأمل الفلسفي.

أما مع القرن التاسع عشر وظهور «علم اجتماع المعرفة» The Sociology of knowledge فلم تعد دراسة ماهية المعرفة ومفاهيمها مسألة فلسفية بحتة، بقدر ما أصبحت مسألة اجتماعية، وأصبح للمعرفة أصول وسياق اجتماعيان يؤثران فيها بحيث ظهرت دراسة العوامل الاجتماعية للمعرفة، بوصفها الجزء الأكثر أهمية عند دراسة المعرفة.

لقد أدى ربط المعرفة بالعوامل الاجتماعية إلى بروز «المنبع الاجتماعي للمعرفة» وتراجع «المنبع الفلسفي - العقلي» لها. وأصبح البحث في البعد الاجتماعي للمفاهيم والأفكار أكثر

أهمية من البحث عن البعد الفلسفي لها، هكذا بدأت عملية البحث عن الأبعاد الاجتماعية للمعرفة تأخذ دورها في الدراسات الاجتماعية والعلمية والفلسفية، وبدأ البحث عن البعد الاجتماعي للمعرفة الدينية والأسطورية والأدبية والفنية والفلسفية والسياسية ومختلف العلوم الإنسانية، الأمر الذي أدى إلى ظهور المفاهيم والأفكار بوصفها «وقائع اجتماعية».

إن التوسع في دراسة علاقة المعرفة بالمجتمع المنتج لها، تمثل في اتساع رقعة موضوعات علم اجتماع المعرفة، بحيث أصبحت تشمل العلاقة بين الأطر الاجتماعية والمعرفة، دور المعرفة وممثليها في شتى أنماط المجتمعات، العلاقة بين المرتبة المتغيرة لأنواع المعرفة، تأثير الأطر الاجتماعية في توجه المعرفة وسماتها، تأثير المعرفة في حفظ أو انفجار البنى الاجتماعية، تفسير أخذ بعض المعارف دورا في المجتمع أكثر من غيرها من المعارف [١].

في هذا السياق أتى ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وأنغلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ليؤكدا أن إنتاج الأفكار في مختلف المجالات المعرفية، عملية مرتبطة بالنشاط المادي والاجتماعي للبشر، لأن المعرفة عندهما مرتبطة بشروطها الاجتماعية ولا توجد خارج هذه الشروط [٢]. وأتى كارل مانهايم (١٨٨٣ - ١٩٤٧) K. Mannheim ليؤكد «أن ظروف الوجود لا تؤثر في الأصول التاريخية للأفكار، وإنما تؤلف جزءا أساسيا من إنتاج الفكر وتشعرنا بمحتواها وشكلها» [٣].

ولكن لماذا انتشر المفهوم الاجتماعي للمعرفة في هذه الفترة بالذات؟ ولماذا لم يظهر في عصور سابقة؟ يجيب مانهايم: إن هناك جملة من الظروف هي التي أدت إلى تبلور المفهوم الاجتماعي للمعرفة. ومن هذه الظروف: بروز النسبية في ميدان علم الفيزياء على يد أينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) A.Einstein وتعميمها على ميادين المعرفة والمجتمع، بالإضافة إلى بروز العقلانية في عصر الأنوار، وما نتج عنها من تبدل أساسي طرأ على نظام القيم السائدة [٤]. فبالنسبة إلى مانهايم لو ظهرت تلك الظروف في عصور سابقة لكانت الدراسات الاجتماعية للمعرفة قد ظهرت منذ تلك العصور.

هكذا أصبح علم اجتماع المعرفة يتناول معظم أشكال المعرفة، ويخضعها للتحليل الاجتماعي، للبحث عن العناصر الاجتماعية فيها. فقد ذهب عالم الاجتماع المعاصر روبرت مورتن R.Merton إلى أن «الزمن» مفهوم اجتماعي، يقوم بعملية التنسيق للأعمال الاجتماعية، وأنه لابد من النظر إليه من حيث الوظيفة التي ينجزها ضمن المجتمع [٥]. كما ذهب جورفيتش G.Gurvitch إلى الربط بين المجتمعات الإقطاعية والمعرفة اللاهوتية، وإلى الربط بين المجتمعات الديموقراطية وبين المعرفة العلمية [٦]. أما مانهايم فقد سعى إلى تحديد الخلفيات الاجتماعية للمعرفة السياسية، بحيث رصد تأثر هذه المعرفة بالفئات الاجتماعية، سواء كانت هذه الفئات دينية، أو إثنية، أو مهنية [٧].

أما بالنسبة إلى المعرفة العلمية scientific knwledy، أو العلم الطبيعي Natural Science، فقد ميز علماء الاجتماع بينها وبين معارف العلوم الإنسانية. فإذا كانوا قد أخضعوا معارف العلوم الإنسانية للمنظور الاجتماعي، فإنهم لم يخضعوا المعرفة العلمية لذلك المنظور، بحجة أن المعرفة العلمية لا تتأثر بالعوامل الاجتماعية فلم يعط ماركس ومانهايم أي دور لأثر الأيديولوجيا والمصالح الاجتماعية في مضمون المعرفة العلمية، على الرغم من تأكيدهم على ذلك الأثر بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، أي أنهم أخرجوا المعرفة العلمية من دائرة علم اجتماع المعرفة.

إخراج المعرفة العلمية من دائرة التأثير الاجتماعي، يعني أن لتلك المعرفة استقلالا ذاتيا عن المجتمع، يسمح بالقول: إنها تتميز عن باقي المعارف بالموضوعية Objectivism.

وعدم الخضوع للنسبية التي تتصف بها المعارف الأخرى. هكذا أصبح التمييز قائما بين الحقيقة العلمية، من حيث هي حقيقة موضوعية تخضع لمقاييس تجريبية ومنطقية بحتة، وبين حقائق المعارف الإنسانية من حيث هي حقائق نسبية تخضع لتأثير شكل المجتمع والمراكز الاجتماعية.

على الضد من تصور ماركس ومانهايم لمضمون المعرفة العلمية، من حيث إنها لا تتأثر بالعوامل الاجتماعية، سيحاول البحث الذي بين أيدينا التأكيد على أهمية العوامل الاجتماعية في تكوين المعرفة العلمية، والتدليل على أن مضمون المعرفة العلمية هو أيضا ذو طبيعة اجتماعية، وأن النظريات والاكتشافات العلمية تخضع للعوامل والمصالح والشروط والمراكز الاجتماعية، لدرجة يمكن القول معها: إن المعرفة العلمية معرفة اجتماعية أكثر من كونها معرفة تجريبية / منطقية. وللوقوف على حقيقة الجدال الدائر بين أنصار المنهج التجريبي المنطقي وأنصار المنهج الاجتماعي حول طبيعة مضمون المعرفة العلمية، فلا بد من مناقشة مبادئ وطروحات كل من المنهجين لمعرفة تصور كل منهما لحقيقة المعرفة العلمية. كما لابد من نقد المنهج التجريبي المنطقي للوقوف على الصعوبات التي تراكمت من دون أن يتمكن من إيجاد حل لها، الأمر الذي سمح للمنهج الاجتماعي بالظهور، بوصفه المنهج الأقدر على تفسير حقائق العلوم.

فالمعرفة العلمية، اليوم، يتنازعها منهجان في التفسير:

الأول: منهج تجريبي منطقي يؤكد أن المعرفة العلمية تخضع لمقاييس التجارب والطرق المنطقية وحسب، وأنه ليس للعوامل الاجتماعية أي دور في قبول النظريات أو رفضها. وهذا هو المنهج التقليدي الذي يدرس المعرفة من خلال خطوات المنهج العلمي التي يتبعها العلماء للوصول إلى النظريات والقوانين.

الثاني: منهج اجتماعي يؤكد أهمية العوامل الاجتماعية ودورها الأساسي في المعرفة العلمية. إذ ينطلق هذا المنهج من أن العوأمل اجتماعية مثل: التنافس، التمويل، الغيرة، التراتبية

الاجتماعية للعلماء، المصالح الاجتماعية، الخداع... إلخ لها دور كبير في عملية تكون الحقيقة وإثبات المكتشفات في المعرفة العلمية.

وينقسم هذا المنهج إلى اتجاهين: **الأول** يعتقد أن العوامل الاجتماعية تؤثر فقط على «الممارسات العلمية»، وفحوى هذا الاتجاه أن العوامل الاجتماعية تؤثر في شكل المؤسسات العلمية والتنظيم الاجتماعي للمعامل وتقسيم العمل، وسلوكيات العلماء داخل المعامل، وبالتالي تلعب دورا مؤثرا في شكل المعرفة العلمية فقط وليس في مضمونها، لأن ذلك المضمون يخضع فقط للمقاييس التجريبية والمنطقية. أما **الاتجاه الثاني**، فيعتقد أن العوامل الاجتماعية تؤثر في مضمون المعرفة العلمية. وأن تلك العوامل تلعب، في كثير من الأحيان، دورا أكبر من دور التجارب. فهذا الاتجاه يميل إلى النظر إلى المعرفة العلمية على أنها معرفة مستقلة عن المجتمع وصراعات المصالح، وبالتالي لا تتميز عن باقي المعارف الإنسانية في شيء.

ثانيا: الطبيعة التجريبية والعقلية للمعرفة العلمية

يعتقد فلاسفة العلم أن الخطوة الأكثر أهمية في تاريخ العلم هي عزوفه، في القرن الثامن عشر، عن البحث عن ماهيات الأشياء وجواهرها، واقتصاره على البحث عن كيفية حدوث الأشياء. إذ تبين للعلماء، في تلك المرحلة، أن السؤال عن الماهيات سؤال فلسفي، أدى الاقتصار على الاهتمام به، إلى تأخر العلم لقرون طويلة، فمثل هذه الخطوة فتحت آفاقا جديدة أمام العلم، وأدت إلى ازدياد قدرته على فهم الطبيعة واكتشاف قوانينها. كما حملت معها تلك الاكتشافات الباهرة التساؤل حول طبيعة المنهج الذي على العلم أن يتبعه في إقامته للحقائق واكتشافه للنظريات، لأن تلك النجاحات - كما اعتقد فلاسفة العلم - تعود إلى المنهج الذي اتبعه العلماء.

وقد انقسم فلاسفة العلم حول تصورهم للمنهج المناسب إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: تجريبي - وصفي: يؤكد ضرورة التزام العلم بنتائج التجارب، وعدم الذهاب أبعد من نتائج تلك التجارب، لأن مثل هذا الذهاب سيؤدي إلى دخول أفكار ميتافيزيقية وفرضيات عقلية إلى العلم. ويرفض الاتجاه التجريبي تلك الفرضيات العقلية، لاعتقاده أنها المسؤولة عن تأخر العلم خلال تاريخه الطويل، وأنها دفعت بالعلم للبحث عن أشياء تبين فيما بعد أنها مجرد تخيلات وأوهام ليس أكثر.

فالهم الذي سيطر على هذا الاتجاه، هو ضرورة تخليص المنهج العلمي من كل ما هو ليس تجريبيا، ولذلك نجد أنصاره يؤكدون أن العلم يبدأ بالملاحظات الحسية والتجارب، وليس بالافتراضات العقلية السابقة على تلك الملاحظات. فكلما التزم العلم بمعطيات التجارب عند إقامته للنظريات العلمية، استطاع الوصول إلى حقائق الظواهر وتفسيرها بشكل أسهل وأسرع. وأن هذا الالتزام هو المقياس لموضوعية العلم.

وتعد الوضعية المنطقية من أهم الأنصار المعاصرين لهذا الاتجاه. فقد ذهب رودلف كارناب R. Carnap (1891 - 1970) إلى أن كل جملة في العلم لا يمكن ردها إلى جملة تجريبية تعد جملة خالية من المعنى. بل ذهب في نزعته التجريبية إلى حد، افترض فيه، أن هناك إمكان الرد جميع العلوم، طبيعية وإنسانية، إلى علم الفيزياء، لاعتقاده أن الفيزياء هي النموذج الأمثل للعلوم كلها [٨]. ولذلك نجده يحول كل جمل العلوم إلى جمل فيزيائية ثم يتحقق Verifiability بعد ذلك من صدقها. وقد طبق هذه الطريقة على علم النفس، وحاول إقامة علم نفس فيزيائي psychology In Physical Language. كل هذه المحاولات قام بها كارناب وزملاؤه في سبيل الوصول إلى طريقة لا تسمح بدخول أي فكرة إلى العلم، ما لم تكن مجربة [٩].

الاتجاه الثاني: عقلي استنتاجي، يرى أننا لا نستخرج النظريات من الواقع والتجارب، لأننا لا نستطيع أن نقوم بالتجارب إلا إذا كانت لدينا نظريات وفرضيات سابقة على التجارب تزودنا بتوقعات محتملة. فهذا الاتجاه يؤكد أهمية الفرضيات العقلية وخيال العلماء في عملية الوصول إلى نظريات علمية، ويعطي للتجارب دورا تاليا لدور الفرضيات المسبقة.

ويعد الفيزيائي المشهور جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) الأب الروحي لهذا الاتجاه، إذ قامت فيزياؤه على تطبيق الصيغ الرياضية والأفكار العقلية على الطبيعة، لأن الرياضيات عنده هي «المفتاح الذي يحل ألغاز الطبيعة» [١٠] فحل ألغاز الطبيعة وفهمها، يتم عنده، عن طريق تحويل بنية الطبيعة إلى بنية رياضية، فالفرضيات العقلية تلعب عنده دورا أساسيا في العلم، أكثر من الدور الذي تلعبه التجارب، ولذلك نجده حول التجارب في العلم إلى تجارب ذهنية وليدة الخيال الرياضي. كما تأثر هذا الاتجاه باعتقاد ديكارت (١٥٦٩ - ١٦٥٠) أن هناك نظاما رياضيا معينا لا بد من تتبعه خلف ظواهر العالم. ومادامت حقائق الرياضيات هي حقائق العقل، فقد سعى ديكارت إلى إقامة المنهج العلمي على أساس العقل لأن العقل، وليست التجارب، هو أساس اليقين [١١].

امتد الخلاف بين الاتجاهين التجريبي والعقلي، حول خطوات وبنية المنهج، الذي على العلم أتباعها إلى ما هو «الواقع» الذي يدرسه العلم وتجرى التجارب عليه؟

يجيب الاتجاه التجريبي بأنه ليس للواقع الخارجي وجود مستقل عن حواسنا وإدراكاتنا، فالواقع الذي تدرسه الفيزياء هو «المعطى الحسي» Sense Data المرتبط بالذات المدركة.

ولذلك ذهب أرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) E. Mach إلى أن الأشياء لا تتمتع بأي وجود موضوعي، وإن ما يشكل العناصر الحقيقية للعالم ليست الموضوعات والأجسام، وإنما هو الاحساسات [١٢] وهذا ما أكد عليه أحد أقطاب الفيزياء المعاصرة هايزنبرج W . Heisenberg (١٩٠١ - ١٩٧٦)، الذي ذهب إلى أن الواقع الميكروسكوبي واقع غير موضوعي، وأن الحقيقة الموضوعية قد تبخرت مع اكتشاف «علاقة الارتياب» [١٣].

أما الاتجاه العقلي، فقد رفض مثل تلك الحسية المفرطة، وأكد ضرورة التسليم بواقع مستقل عن الذات المدركة. وأنه من دون التسليم بواقع مستقل عن ذوات العلماء وإدراكاتهم يصعب عليهم القيام بتجاربهم.

كما استتبع الخلاف حول الواقع الذي على العلوم الطبيعية أن تقوم بدراسته، إلى المهمة التي على العلم أن يقوم بها تجاه الواقع. فهل يكتفي العلم بوصف Description الواقع؟ أم عليه أيضا أن يقوم بتفسيره Explication؟ يجيب الاتجاه التجريبي بأن مهمة العلم هي وصف الواقع عن طريق استخراج القوانين الموجودة فيه، لأن مثل هذه القوانين تساعدنا على فهم الواقع من جهة، وعلى استبدال التجارب بنسخ ذهنية واختزالها في الفكر من جهة ثانية. ابتعد الاتجاه التجريبي عن تفسير الواقع لأنه اعتقد أن التفسير يؤدي إلى دخول أفكار عقلية وفرضيات تجريدية إلى العلم، الذي لا يناسبه إلا الأفكار التجريبية. ولذلك رأى الاتجاه التجريبي، أن النظريات العلمية هي «منظومة من القضايا الرياضية المستنتجة من عدد قليل من المبادئ الهادفة إلى صياغة مجموعة من القوانين التجريبية بأكثر ما يمكن من البساطة والشمول والدقة»[11] هكذا ينتهي الاتجاه التجريبي إلى رفض أي فكرة في تفسير الواقع غير مثبتة تجريبيا.

أما الاتجاه العقلي. الاستنتاجي فتأكد أهمية الأفكار والفرضيات العقلية غير المجربة بالضرورة في تفسير وفهم الواقع. أي أن العلم لا يكتفي بوصف الواقع، وأن أينشتاين . على سبيل المثال . لم يقتصر على وصف الواقع وتصنيفه ضمن قوانين مستمدة من التجربة، كما يفعل الاتجاه التجريبي، بل قدم أفكارا عقلية بحتة ساعدت على فهم الواقع، وأنه لولا تلك الأفكار لما استطاع تفسير ذلك الواقع. وعلى ذلك، فإن اعتماد العلم على أفكار مجردة خلاقة، مسألة مهمة بالنسبة إلى تقدم العلم في عملية فهم الواقع وتفسيره. بل إن العلم يخبرنا عن أفكار كثيرة ساعدت على تفسير العالم، من دون أن يكون لها إثبات تجريبي في بداية الأمر. وخير مثال على ذلك هو فرضية «الذرة» في الفيزياء.

هكذا تلخص الخلاف بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي حول دور كل من الأفكار العقلية والتجارب في العلم. ففي حين أكد الاتجاه الأول أن العلم تجريبي، ذهب الاتجاه الثاني إلى أنه عقلي. أما تطور العلم المعاصر فقد مال لمصلحة الاتجاه العقلي أكثر من ميله إلى الاتجاه التجريبي. بل إن الاتجاه العقلي ذهب إلى تفسير الاكتشافات العلمية وعملية ظهور النظريات والقوانين، عن طريق «عناصر حدسية وخيالية»، الأمر الذي سمح بالنظر إلى عملية «الإبداع العلمي» بالطريقة نفسها التي ينظر إليها إلى عملية «الإبداع الفني».

فقد ذهب العالم بيتر مدور B. Medawar الحائز على جائزة نوبل للطب عام ١٩٦٠ «في كتابه» الاستقراء والحدس في التفكير العلمي «إلى أن الحديث عن منهج علمي يتبعه العلماء

في بحوثهم هو حديث ليس دقيقا دائما، وأنه بدعة أوجدها رجال تحدثوا عن العلم وهم ليسوا علماء. ولذلك نجده يحمّل فرانسيس بيكون (١٥٦١ . ١٦٢٦) وستيوارت ميل (١٨٠٦ . ١٨٧٣)، وهما رجلا فلسفة وسياسة ومنطق، مسؤولية تحديد خطوات المنهج العلمي. فالعلماء، بكل بساطة، عندما يبحثون ويكتشفون لا يتبعون منهجا معينا ولا خطوات محددة. بل إن الحديث عن خطوات خاصة بالمنهج التجريبي (الاستقرائي) وخطوات خاصة بالمنهج العقلي «الاستنتاجي»، هو من باب تحميل العلم طرفا في التفكير ليست موجودة فيه [١٥]. يقول مدور حول ذلك: «إن ما يطلق عليه اسم المنهج العلمي تصوير خاطئ لما يفعله العلماء أو لما ينبغي عليهم أن يفعلوه» [١٦].

وبما أن مدور طبيب فإنه يقدم تأكيداته على ما ذهب إليه من عالم الطب. إذ يبين لنا أن الطبيب عندما يأتيه مريض لا يقوم بعملية استقرائية مباشرة للكشف عن علة المريض، كما يقترح أيضا المنهج التجريبي، بل يلاحظ مريضه وفي ذهنه فكرة لما يمكن أن يكون علة المريض. «فما أن يدخل المريض، يطرح الطبيب على نفسه الأسئلة، تحفزها معرفته السابقة أو قرينة حدسية، وهذه الأسئلة توجه تفكيره، وترشده إلى ملاحظات جديدة تعلمه ما إذا كانت الآراء المؤقتة التي يصوغها باستمرار مقبولة أو باطلة. هل هو مريض أساسا. هل السبب . حقا . شيء أكله؟... هل أهمل كبده؟...» [١٧] وباختصار فإن ما يقوم به الطبيب هو جدل سريع بين «الحدس التخيلي» و«التقويم العلمي» [١٨] وعندما يتقدم الجدل تتشكل فرضية توفر أساسا معقولا للعلاج أو لفحص لاحق.

نتوصل من النصوص السابقة لمدور أن الفرضية عنده، ناتجة عن حدس تخيلي، على الرغم من أنها تستعين بخلفية من الملاحظات والتجارب. غير أن التجارب هي عملية مؤازرة للحدس وتدخل في خدمته، أما الذي يقوم بالاكتشاف العلمي فهو الحدس.

هكذا يحاول مدور المزج بين العناصر العقلية والحدسية والعناصر التجريبية، مع إعطاء الأولوية للعناصر الأولى. فالمحاكمة العلمية عنده، هي «حوار استكشافي يمكن أن ينحل دوما إلى صوتين أو حديثين للتفكير: تخيلي ونقدي، يتبادلان ويتفاعلان. ففي الحديث التخيلي نشكل رأيا، نأخذ وجهة نظر، نقوم بتخمين ذكي يمكن أن يفسر الظاهرة التي نبحثها» [١٩]. وهذه عملية لا تخضع للتفسير المنطقي لأنها ذات طبيعة نفسية. أما الحديث النقدي فيأتي بعد أن يشكل رأيا أو فرضية، ويقصد مدور بالنقد إخضاع الفرضية للتجريب والمحاكمة المنطقية. وعملية النقد هي امتحان اختباري للنتائج المنطقية لآرائنا [٢٠] هكذا نجد أن عملية المحاكمة العلمية تنطلق من إنشاء فرضيات حدسية ومسلمات ومقدمات، ثم الانتقال منها عن طريق النقد والاستدلال المنطقي، إلى نظريات وتنبؤات، ثم العودة إلى الفرضيات للتأكيد على الفرضية الأكثر ملاءمة للحالة التي نبحثها.

ولكن إذا كانت المحاكمة العلمية، عند مدور، هي ضربا من الحوار بين الحدس والتجارب، بين الممكن والواقع، بين ما يمكن أن يكون وما هو كائن فعلا، فإنه وبحكم إعطائه الأولوية للعقل على التجربة، لا يعتقد أن «مبدأ قابلية التحقق» Verifiability هو الذي سيحدد العلاقة بين ما هو ممكن وما هو واقع. وإنما يلجأ مدور إلى الأخذ بمبدأ «قابلية التكذيب» Principle of Falsification عند كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٥) K. Popper ويستبدل مبدأ قابلية التكذيب، بالقول إن النظريات تكون عملية وصادقة عندما تصمد أمام اختبار ليتحقق من صدقها، القول إن النظريات تكون علمية وصادقة عندما نتأكد عن طريق التجريب أنها قابلة للتكذيب. والفرق بين القولين أن الأول، وهو مبدأ التحقق، يرفض كل الآراء التي ليس هناك إثبات يؤكدها، في حين أن القول الثاني، وهو مبدأ قابلية التكذيب، يستبعد فقط الآراء التي يمكن أن نكذبها. وبالتالي، فمن وجهة نظر بوبر، يمكن الإبقاء على الآراء والفرضيات التي لا يمكن إثباتها في مرحلة معينة، لأنه يمكن إثباتها في مرحلة لاحقة [٣١] والعلم يحمل لنا العديد من الأمثلة على ذلك. فالنظرية المقبولة في العلم عند بوبر هي فقط التي يمكن أن تخضع لمعيار قابلية التكذيب «وليس يتضمن هذا أن النظريات غير القابلة للتفنيد [للتكذيب] كاذبة، ولا يتضمن أنها خلو من المعنى. على أنه يتضمن أن نظرية معينة تعد خارج مجال العلم التجريبي، على قدر ما لا نستطيع وصف كيف يمكن أن يأتي التفنيد المحتمل لها» [٣٢].

وما يريده مدور من الأخذ بمبدأ قابلية التكذيب، أن يضمن له عدم رفض الأفكار والفرضيات غير القابلة للتجريب والتحقق، لأن مثل هذه الأفكار يمكن أن تكون مفيدة ولها أهمية في العلم، وإن في المستقبل. فالأفكار غير المجربة، والأفكار الميتافيزيقية على وجه التحديد «سماد يمكن أن يغذي الأفكار العلمية» [٣٣].

هكذا ينتهي الأمر بمدور إلى تشبيه البحث العلمي بقصة نخترعها وننقدها ونعدلها، كلما تقدمنا، بحيث تصبح، قدر المستطاع، قصة عن الحياة الواقعية [٣٤] أما تصور العلم على أنه يهدف إلى جمع قائمة بمعلومات واقعية من أجل بناء صورة واسعة وشمولية الواقع، فهو تصور ساذج لا يعبر عن حقيقة الحركة الداخلية لنمو العلم.

ولكن، إذا كان مدور يؤكد أننا نعمل ونلاحظ الوقائع دائما بالانطلاق من فرضيات عقلية، حتى إن كنا على غير وعي بهذا في كثير من الأحيان، فإن بوبر يعتبر أن مثل تلك السيطرة للفرضيات العقلية على عملية ملاحظة الواقع وإجراء التجارب عليه، من أكبر المشكلات التي يعاني منها العلم. وأن مثل هذا الخضوع هو السبب في دخول «التحيز» Prejudice إلى العلم. وملخص هذه المشكلة، أننا إذا أولنا التجارب والملاحظات في حدود الفرضيات والأفكار المسبقة، فإن تلك ملاحظة والتجارب لن تقدم لنا إلا تأييدا ودعما لتلك الفرضيات، بحيث لا تقوم التجارب باكتشاف حقيقة الوقائع، بقدر ما تحاول تأكيد تفسير

الفرضيات السابقة، وفرضها على الوقائع. ويشبّه بوبر هذه المشكلة، بمشكلة الذين يفترضون صحة الأديان ويسلمون بها، فيأتي تفسيرهم للمشاهدات والأحداث تأكيدا على ما يعتقدون ويسلمون به. وتشبه هذه المشكلة أيضا، مشكلة الرجل الذي يعتقد بنظرية «الصراع الطبقي»، وأن التاريخ الحديث هو تاريخ صراع بين البروليتاريا والرأسمالية. فإذا استمسك هذا الرجل بهذا المعتقد فإنه سيؤول، في حدوده، «أي شيء يلاحظه أو يمر بخبرته، كل ما يمكن أن تنشره أو تقصر عن نشره الصحف، وبالتالي ينحو هذا نحو توطيد معتقده»[٢٥]. كما تشبه هذه المشكلة، مشكلة المحللين النفسانين الذين يقومون بتأويل كل ملاحظاتهم ومشاهداتهم وفقا لنظرية التحليل النفسي[٢٦].

ويرى بوبر، أن أول من استشعر هذا الخطر على العلم هو بيكون، ولذلك طالب العلماء بتطهير عقولهم من كل النظريات المسبقة، وأن يلتزموا بالملاحظة الخالصة. غير أن بوبر يرى أن اقتراح بيكون غير عملي ويتعذر الأخذ به في كثير من الأحيان، ولذلك يقدم اقتراحه للخروج من هذه المشكلة. ويتألف الاقتراح من خطوتين.

الأولى: استبدال مبدأ قابلية التكذيب بمبدأ قابلية التحقق. لأن المبدأ الأول أقدر على تعليم العلماء كيف يوجهون النقد لنظرياتهم. فهذا المبدأ يعلم العالم، الذي يدعي أن التجارب تدعم نظريته، أن يسأل نفسه «هل نظريتي قابلة للتكذيب؟ وما هي التجارب التي قد أتوقعها كتكذيب لها؟»[٢٧]. وما يريد بوبر قوله من تأكيده على «مبدأ قابلية التكذيب» أن هناك نظريات تم التأكد منها تجريبيا، ثم اتضح بعد ذلك أنها نظريات ليست صادقة، لأن تلك التجارب خضعت لتأثير الفرضيات المسبقة، في حين أن إخضاع النظريات لقابلية التكذيب سوف لن يوقعها في مثل ذلك العيب. لأن إخضاع النظرية لقابلية التكذيب سوف يحد، قدر الإمكان، من تأثير الفرضيات المسبقة على عملية إجراء التجارب على الواقع.

أما **الخطوة الثانية** التي يقترحها بوبر لتفادي مشكلة خضوع الملاحظات والتجارب لسطوة الفرضيات العقلية المسبقة، فهي «المقاربة النقدية»[٢٨]، والمقصود بهذه المقاربة إخضاع النظريات بشكل مكثف للنقد والمناقشة بين العلماء. فالعلماء عليهم أن يتمتعوا بصفة الاستعداد للنقد المتبادل. وما يمكن استخلاصه من حديث بوبر عن المنهج العلمي، أن العلم لم يعد يتمتع بالسلطة المطلقة التي كان يتمتع بها زمن نيوتن. لأنه لم يعد يمتلك نظريات لا تخضع للنقد أو غير قابلة للتغيير والتعديل، في المستقبل القريب أو البعيد. هكذا لم تعد المعرفة العلمية معرفة موضوعية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولم يعد الباحثون يميلون إلى التخلص من العناصر التي تقف في وجه موضوعية العلم، لأنه لا يمكن التخلص منها. فالنظريات العلمية الصارمة اليوم عرضة للتغير والتعديل غدا، وهذا ليس عيبا في العلم، بقدر ما هو صفة تعبر عن طبيعة نظرياته.

وإذا كان العلم معرفة نامية تقبل التطوير، فإن هذه الصفة هي التي تفسر التباين بين من يرون أن العلم لا يزال جاهلا بكثير من الأمور وفي بداية الطريق، وبين من يرون أن العلم حقق لنا معرفة كبيرة بالعالم والحياة، وأنه مشرف على الاكتمال.

ولذلك فإن طموحات بوبر في حل مشكلة الموضوعية في العلم لم تثمر، على اعتبار أن كل شيء في العلم قابل للنقد والتعديل، وبالتالي فإنه لم يستطع السير خطوات بعيدة في مشروعه القاضي بتخليص التجارب والنظريات العلمية من سطوة الفرضيات المسبقة من جهة، وبتخليصه من الدعوات التي تصف العلم الطبيعي بأنه معرفة نسبية مثله مثل العلوم الإنسانية من جهة ثانية.

ثالثا: المعرفة العلمية بين التحليل النفسي والنماذج الإرشادية

لم يكتف المنهج العقلي - الاستنتاجي بالتأكيد على أهمية العناصر العقلية والحدسية في المعرفة العلمية، بل سعى أيضا إلى مزج العناصر العقلية والفرضيات التفسيرية بعناصر نفسية وثقافية، أي بعناصر من خارج المعرفة العلمية. ولذلك لم يعد يقتصر هذا المنهج على البحث في العوامل غير العلمية المؤثرة في المعرفة العلمية، والعقبات النفسية والثقافية التي وقفت أمام العلماء، وأدت بهم إلى الاعتقاد لقرون طويلة، في قوانين تبين فيما بعد أنها خاطئة ولا تمثل الواقع.

فقد اتضح أن هناك عوامل من خارج العلم تؤثر في تكون النظريات العلمية، وأصبح السؤال المطروح: هل لعقول العلماء وما يوجد فيها من أفكار وموروثات ثقافية وعقد نفسية دور في تفكيرهم العلمي؟ وهل للقيم الاجتماعية والوسط المحيط وعقلية عصر من العصور أثر في تبني العلماء نظريات دون غيرها؟ وبالتالي هل العلم يتعلق بالعوامل الخارجية المحيطة به وبعلمائه، أكثر من تعلقه بتجاربه وملاحظاته؟

لقد حاول كل من غاستون باشلار (١٨٨٤ - ١٩٦٢) G. Bachelard وتوماس كون T. Kuhn (١٩٢٢ - ١٩٩٦) تقديم إجابات عن تلك الأسئلة، وقد ركزت إجاباتهم على أثر العوامل النفسية الثقافية والمعتقدات الاجتماعية في تفكير العلماء، بحيث اتضح لهم أن النظريات العلمية وليدة تلك العوامل والمعتقدات أكثر مما هي وليدة التجارب والملاحظات. كما تبين لهم أن التأمل في التجارب وتأويلها له أثر في العلم أكبر من التجارب نفسها، وأن الخرافات والأفكار الموروثة والمغامرات والمعرفة العامية تسيّر بحوث العلماء أكثر مما تسيّرها التجارب العلمية. ولعل هذا ما يفسر ظهور الأفكار الغريبة التي كانت تسكن عقول العلماء عن الذهب والنار والأحجار الكريمة، ومحاولة إعطاء هذه الأشياء طابعا روحيا يبعدها عن طابعها المادي البحت، ويعطيها مكانة أرفع من مكانة الأشياء المادية الأخرى. فمع باشلار أخذت المفاهيم التي تدرس العلم منهجا جديدا، تمثل في عدم الاكتفاء بالاهتمام بالحواس والفرضيات العقلية والتجارب، بل امتدت اهتماماتها إلى القيام بإخضاع المعرفة العلمية.

«التحليل النفسي» للكشف عن دور العوامل النفسية والاجتماعية في البحوث التي يجريها العلماء، وأثرها في تفكيرهم العلمي.

وإذا كان باشلار يؤكد أن المعرفة العلمية معرفة مجردة، وأن التجربة واجب للامتلاك النقي للعالم، فإنه بدوره يطبق منهجا مجردا في تحليله للمعرفة العلمية المجردة. وينطلق هذا المنهج من افتراض أن للمعرفة العلمية شروطا نفسية، وان هذه الشروط هي التي تحكمت في صميم المعرفة العلمية بالذات. وللوقوف على حقيقة هذه الشروط ودورها يلجأ باشلار إلى «جراحة فكرية وعاطفية»[٢٩]، تبين من خلالها: أن الأفكار الأوضح هي الأفكار الأكثر استعمالا، وأن العلماء مفيدون للعلم في النصف الأول من حياتهم مضرون في النصف الثاني، بسبب تسلطهم على العلم، وأن العقل العلمي محب لما يؤكد معرفته، ومحب للأجوبة أكثر من الأسئلة، وأن الواقع ليس ما يمكننا أن نعتقده، ولكنه ما يفترض أن نفكر فيه، وأن أسوأ أنواع المعرفة تلك التي تترجم الحاجات إلى معارف، لأن التفكير في جدوى الأشياء لا يؤدي إلى معرفتها، وأن المعرفة المشتركة بين الناس هي لا وعي الذات، وأن الإنسان الذي يتكون لديه انطباع بعدم الانخداع أبدا سيخدع دائما[٣٠].

ومن أهم المفاهيم التي نتجت عن عملية التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، مفهوم «العقبة الإبيستمولوجية»، ويريد باشلار بهذا المفهوم، أن هناك عوائق ذات طبيعة نفسية وعاطفية واجتماعية، أدت إلى عرقلة نمو تطور المعرفة العلمية، ولعب دور كبير في تأخر العلم وتبنيه لأفكار ونظريات زائفة. ومن أهم هذه العقبات هنالك:

أ - **عقبة الاختبار الأول**: يقصد بها الملاحظة الأولى للظاهرة، التي تغوي العلماء وتدفعهم إلى الإعجاب بها والاندهاش منها، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور الأفكار الخاطئة في العلم، وإلى انتشار الصورة العجيبة والمثيرة للظواهر الطبيعية. وبسبب هذا الاندهاش يلجأ العلماء إلى البحث عما ليس موجودا في تلك الظواهر، وعن عناصر عجيبة وخيالية[٣١]. بل إن باشلار يتهم العلماء بأنهم يهتمون، في كثير من الأحيان، بإدهاش القارئ ومخاطبة ملكاته النفسية، أكثر من اهتمامهم بتقديم تفسير علمي للظاهرة المدروسة.

ب - **عقبة المعرفة العامية**: كما يلقي باشلار اللوم على المعرفة العامية من حيث إنها «تعميم ساذج يجمد الفكر»[٣٢]، ويمنع العقل العلمي من التدقيق في الظواهر، بحجة أنها تشبه بعضها البعض. ومن مساوئ العمومية هذه، أنها تؤدي إلى غموض المعرفة واستسلام العلماء «للأحلام العلمية»[٣٣]، بحيث يبدأ العلماء البحث عن تحقيق تلك الأحلام في أرض الواقع، وهذا أمر يؤدي إلى دخول «العقائد إلى العلم»[٣٤].

جـ - **العقبة الجوهرانية**: وهي تدل على طريقة في التفكير لدى العلماء، تفترض وجود ما هو باطني غيبي يقع خلف الظواهر المدروسة[٣٥] فقد سيطر على عقول العلماء، ولفترة

طويلة، إغواء البحث عن جوهر داخلي مجرد للأشياء، بل أصبح البحث عن جواهر للأشياء هو الموجه الرئيسي لعملية البحث العلمي في كثير من الأحيان، بحيث لم تعد الظاهرة المدروسة هي موضوع العلم وإنما الجوهر الخفي المفترض لها.

وما يريد باشلار قوله من حديثه عن هذه العقبات وعقبات أخرى، هو أن المعرفة العلمية عانت خلال تطورها عقبات كثيرة ذات طبيعة ليست علمية؛ وهذا يعني أن المعرفة العلمية ليست مستقلة عن المجتمع وتوجهاته من جهة، وعن التكوين النفسي والأخلاقي للعلماء من جهة ثانية. فالمعرفة العلمية الموضوعية هي «ذاتية» في أساسها، لأنها لا تستطيع أن تتحرر من المعرفة الكيفية مهما بلغت من الدقة.

أما التحليل النفسي للمعرفة العلمية فإنه، بحسب باشلار، يخفف كثيرا من وطأة العقبات التي تعرقل نمو العلم، ويساهم في تحرير تلك المعرفة من العناصر الذاتية والنفسية.

غير أن توماس كون، لا يعتقد أن مشكلة العلم تعود إلى عقبات نفسية، بقدر ما تعود إلى «النموذج العقلي» وأسلوب تفكير المجتمع في عصر من العصور. وأن المعرفة العلمية لا تتطور وتنمو بل تنتقل من حالة إلى حالة أخرى، وليس هناك حالة أفضل أو أصدق من حالة أخرى، كما هي الحال عند باشلار. فكل النظريات . القديمة والحديثة والمعاصرة . تتساوى من حيث الصدق. ولا يمكن تفضيل نظرية على أخرى، إلا بالعودة إلى النموذج العقلي لعصر من العصور. ومادامت هذه النماذج نسبية، من عصر إلى آخر، أي متغيرة متبدلة، فإن المعرفة الموضوعية تغدو مسألة غير واردة في العلم، فالعلم ليس موضوعيا، وذلك لعدم وجود مقياس محايد، فوق التاريخ، يمكن أن تحتكم إليه النماذج المختلفة بعضها عن بعض، في المبادئ والتكوين والأدوات والمفاهيم... إلخ.

فإذا كانت المعرفة العلمية عند باشلار تنمو عن طريق تصحيح الأخطاء، بحيث يمكن اعتبار العلم «مجموعة أخطاء مصححة»، فإن المعرفة العلمية عند كون تخضع لتغير وتبدل «النماذج الإرشادية» Paradigm لكل عصر من العصور. ويقصد كون بالنماذج الإرشادية لمجتمع علمي ما «جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء المجتمع بذاته»[٣٦]. ويشكل ذلك الجماع القاسم المشترك بين أعضاء الجماعات العلمية، بحيث يمكن القول: إن العديد من جوانب العلم لا يمكن فهمها وتفسيرها من دون العودة إلى النموذج الإرشادي الذي يقبع خلف عمل العلماء.

فالنماذج الإرشادية تتحكم في «العلم القياسي»؛ Normal Science أي العلم الذي ألفه الباحثون وجرت العادة عليه[٣٧]، بحيث يسترشد العالم بالنماذج الإرشادية ويسلم بصحتها، مثل القيام بالتجارب والبحوث العلمية. ويذهب كون إلى أن تلك النماذج تتحكم في كامل عملية التفكير العلمي، ووضع الفرضيات، وتصور الحلول الممكنة للظواهر المدروسة. فالنموذج

الإرشادي للمجتمع العلمي في عصر ما، يتحكم في العقل العلمي ويسيِّره ويحدد معنى مفاهيمه وأدواته ومشاهداته، وإلا فما هو السبب في اختلاف تأويل العلماء وتفسيرهم للظاهرة نفسها التي يشاهدونها عبر مر العصور؟ ولماذا يرى كل منهم شيئا في الظاهرة لا يراه الآخرون؟ إن الجواب عن تلك الأسئلة يتمثل في وجود «أدوات ذهنية» تقبع خلف الأدوات التجريبية، وأن هناك قواعد مسبقة هي التي تتحكم في آلية عمل التفكير العلمي.

وإذا عرفنا أن النموذج هو الذي يقدم المعيار «لاختبار المشكلات التي يمكن افتراض حل لها»[٣٨]، فإن هذا يدل على أن تلك النماذج هي التي تحدد المشكلات التي سيقبلها العلم بوصفها مشكلات علمية، كما يحدد المشكلات التي تعتبر مشكلات زائفة. فالنموذج الإرشادي بأدواته المفاهيمية يقربنا من مشكلات ويبعدنا عن مشكلات أخرى.

ولكن إذا كان توماس كون يبحث في النماذج التي تقبع خلف المشكلات، فإن تحليله يقع خلف تحليل بوبر. فالعلم عند بوبر يبدأ بالمشكلات، نظرية وعلمية، ومحاولة إيجاد حل لها[٣٩]، أما العلم عند كون فيبدأ من النماذج العقلية التي تجعل هذه المشكلة مطروحة وتلك غير مطروحة. فالعلم عنده لا يصطدم بالمشكلات، ولكن النماذج الإرشادية هي التي توجه نحو مشكلات معينة. وبالتالي لو نظرنا إلى بوبر من موقع كون لعرفنا لماذا لا يقبل بوبر بالنسبية Relativism التي يقول بها كون. ولذلك فإن بوبر يحارب تلك النسبية أو اللاعقلانية، ويسم النماذج الإرشادية بسمة «الأساطير». لأن العلم عند بوبر إذا كان يخضع لتأثير الفرضيات العقلية، فإن ذلك لا يعني أن هناك عوامل نفسية واجتماعية تتحكم به. فالعلم على الرغم من أثر الفرضيات والأفكار المسبقة، فإنه يسير في حركة داخلية. ويستشهد بوبر بفيزياء آينشتاين التي بينت أن خضوع العلم للنسبية يعني أن يخضع لنسبية علمية وليس لنسبية اجتماعية، لأن العلم في نهاية الأمر معرفة ذات طبيعة عقلية وليس ذات الطبيعة اجتماعية - ثقافية.

أما كون فإنه ينسب إلى النماذج «وظائف معيارية»، بالإضافة إلى الوظائف المعرفية، فالنموذج يزود العالم بـ«خريطة»[٤٠]. يبسط من خلالها ظواهر الطبيعة شديدة التعقيد والتباين، فالطبيعة، بسبب تعقد ظواهرها، لا تستكشف عشوائيا بل بحاجة إلى خريطة وتوجهات مسبقة هي التي تساعد على كشف حقيقة الظواهر.

ويتألف النموذج الإرشادي من «نواة صلبة»[٤١]. تحدد خصائص النموذج وتتكون هذه النواة عند إيمرلاكاتوش I.Lakatos «من بعض الفرضيات العامة جدا، التي تشكل القاعدة التي ينبغي للبرنامج [أو النموذج] أن ينمو ويتطور انطلاقا منها»[٤٢]. وتتألف النواة الصلبة لعلم الفلك الكوبرنيكي - مثلا - من فرضيتين هما: أن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها كل يوم. كما تتألف النواة الصلبة لميكانيكا نيوتن من قوانين الحركة وتصوره للجاذبية الكونية[٤٣].

أما الانتقال من نموذج علمي في عصر ما إلى نموذج آخر، فيتم عندما تعجز قوانين النواة الصلبة لنموذج ما عن تفسير ظواهر جديدة. غير أن عملية الانتقال تلك قد تستغرق بعض الوقت، لأن الأزمة التي يعيشها النموذج الذي يواجه الصعوبات الجديدة، قد تطول، قبل أن يدرك العلماء عجزه. وهذا ما يفسر إرجاع العلماء تلك الأزمة، في بداية الأمر، إلى نقص في الأدوات وليس إلى ضعف في النموذج نفسه [44]. ولذلك فالنموذج السابق يبقى يمارس نفوذه، على الرغم من ظهور بعض الصعوبات أمام قوانينه، ولا ينتهي مفعوله ويفقد قيمته، إلا بعد بروز عدد كبير من الصعوبات والتكذيبات، تجعل العمل وفق ذلك النموذج أمر شبه مستحيل. وهذا ما حدث عندما تعلق العلماء لفترة طويلة بنظام بطليموس الفلكي Ptelemic astromomy، على الرغم من الصعوبات التي أخذت تواجه هذا النموذج في تفسير كثير من الظواهر.

عملية الانتقال من نموذج إلى آخر يسميها كون بـ «الثورة» Revolution، وهو يتعمد إدخال مفهوم سياسي إلى ميدان العلم، لأنه يعتقد أن التحول الذي يحدث من نموذج إرشادي إلى آخر يوازي، إلى حد كبير، التحول الذي يحدث من نظام سياسي إلى نظام سياسي آخر [45]. ففي المجتمعات تبدأ الثورة السياسية من تصاعد الإحساس لدى بعض القطاعات في المجتمع بأن النظام السياسي القائم لم يعد يصلح لحكم المجتمع، ولا لحل مشاكله أو لتلبية حاجاته. ولذلك تسعى تلك القطاعات إلى تغيير المؤسسات السياسية القائمة، تساعدها على ذلك حالة الوصف التي بدأت تدب في المؤسسات السياسية، نتيجة عجزها عن حل مشكلات المجتمع. وهنا تنشأ حالة صراع بين أنصار التغيير وأنصار النظام القديم، وينقسم المجتمع إلى معسكرات وأطراف متنازعة حول نموذج المؤسسات الذي ينبغي أن يتم في إطاره التحول السياسي. وبسبب عدم اتفاقهم على نموذج «معياري» للتغير يلجأ كل فريق إلى شن الحملات الإعلامية لإقناع الجماهير بتفوق نموذجه وقدرته على تلبية تطلعاتهم. ويصل الأمر إلى التحريض واستخدام القوة، حتى ينتصر أحد الفريقين. وفي الغالب تنتصر القوة التي تطالب بالتغيير.

وبالطريقة نفسها التي تحدث فيها الثورات السياسية تحدث الثورات العلمية، فالاختيار بين نماذج إرشادية متنافسة في عصر ما . كالاختيار بين نظام بطليموس ونظام كونيكوس مثلا . مثله مثل الاختيار الذي يحدث بين المؤسسات السياسية المتنافسة. ومثلما تنتصر القوى الأقدر على حشد الجماهير وإقناعها بأنها الأقدر على حل المشكلات، كذلك ينتصر، في ميدان العلم، النموذج الذي يستطيع حشد عدد كبير من العلماء للدفاع عنه، وتقديم البحوث التي تبين أنه النموذج الأقدر على إيجاد التغيرات المناسبة للظواهر الجديدة.

وفحوى المقارنة بين الثورات السياسية والعلمية، أن النماذج الإرشادية لا تنتصر على بعضها عن طريق البراهين المنطقية والأدلة التجريبية، بل عن طريق حصول النموذج على موافقة المجتمع العلمي[46]، لأنه السلطة الأعلى التي تحسم المنافسة بين النماذج.

وإذا بين كون أن المجتمع العلمي المختص يخضع لتأثيرات ليست منطقية أو تجريبية، فإن موقفه يكون على الضد من طروحات الوضعية المنطقية، التي أكدت أن كلا من الأدلة التجريبية والبراهين المنطقية هي فقط العامل الحاسم في قبول النظريات العلمية.

ولكن إذا كان كل من كون وباشلار يؤكد أن المجتمع العلمي يخضع - عندما يقر بنظرية أو اكتشاف ما، أو عندما يبني مفهوما ما - لتأثيرات ليست منطقية ولا تجريبية، فما طبيعة هذه التأثيرات؟ وهل تؤثر في - هيكلية المؤسسات العلمية فقط؟ أم يتعدى تأثيرها ليصيب مضمون المعرفة العلمية؟

رابعا: الهيكل الاجتماعي للعلم

لقد أفرز الجدل حول ماهية المعرفة العلمية وتأثرها بالعوامل الاجتماعية ثلاثة اتجاهات:

الأول اتجاه تجريبي منطقي، يعترف فقط بالمعيار المنطقي التجريبي ويرفض أي أثر للعوامل الاجتماعية في المعرفة العلمية. **والثاني** اتجاه وسطي يؤكد أن العلم يخضع لتأثير العوامل الاجتماعية. غير أن هذا الاتجاه يقصر هذا التأثير على البنية الاجتماعية للمؤسسات العلمية، وعلى آلية تنظيمها والقواعد الأخلاقية التي يخضع لها العلماء. غير أن هذا الاتجاه يرى أن تلك التأثيرات الاجتماعية لا تمتد إلى مضمون العلم أو نواته الصلبة. ويمثل هذا الاتجاه روبرت ميرتون، وارن هاغستروم ولويس وولبرت. أما الاتجاه **الثالث** فهو الاتجاه النسبوي، الذي يؤكد أن العوامل الاجتماعية تؤثر في صميم المعرفة العلمية، بحيث تصبح العلوم الطبيعية ذات مضمون اجتماعي أكثر من كونها ذات مضمون طبيعي. ويؤكد هذا الاتجاه، أن عملية بناء المفاهيم العلمية وإقامة الأدوات التي تقوم بإحداث العلم وعملية إنتاج الوقائع والبيانات العلمية ودراسة النتائج... إلخ، كلها أمور تلعب العوامل الاجتماعية دورا كبيرا فيها. ولذلك فإن هذا الاتجاه يجد من الضروري إدخال العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية عند تفسير الحقيقة العلمية، لأن هذه الحقيقة أصبحت ذات مضمون اجتماعي إنساني.

يدرس الاتجاه الوسطي العلم بوصفه «مؤسسة»، ويركز على العلاقات الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي تسود تلك المؤسسة، محاولا استخلاص المعايير والقيم التي تقبع خلف التصرفات الفردية والجماعية للعلماء، مع المحافظة على استقلالية مضمون العلم عن التأثيرات الاجتماعية والأخلاقية.

وتعد دراسة كون عن بنية الثورات العلمية، التي بيَّن فيها أن العلم أصبح يعاني النسبية، وأنه يخضع لتأثيرات خارجة عن النطاق الداخلي للعلم، الدراسة الممهدة والأكثر إيحاء للاتجاه الوسطي. يضاف إلى ذلك، تقديم تلك الدراسة لـ «المجتمع العلمي» على أنه موضوع خصب

بحاجة إلى التحليل الاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى ظهور علم اجتماع المعرفة العلمية، الذي سيعترف بدور العوامل الاجتماعية، ولكن سينكر أي أثر لها على استقلالية العلم وتطوره، ولذلك سيحاول ضبطها ووصفها ضمن قواعد.

من أشهر العلماء الذين استجابوا لتلك الإيحاءات، عالم الاجتماع روبرت ميرتون، الذي اعتبر أن موضوع علم اجتماع المعرفة العلمية: هو دراسة القواعد والعادات الاجتماعية والمهنية والقيم والأفكار التي تؤثر في المجتمع العلمي [٤٧]. أما هدف علم الاجتماع المذكور عنده فهو «تشجيع تطور العلوم وحمايتها من العراقيل التي يضعها المجتمع وأيديولوجياته والمصالح الضيقة لأعضائه» [٤٨]. وينطلق مورتن في تحليله للمجتمع العلمي من أن عمل العلماء دائما منزه عن الأغراض الشخصية، أو ساع إلى تقدم المعرفة ونموها، وليس لهم هدف آخر. ودليله على ذلك أن عمل العلماء يخضع لنوعين من القواعد هما: القواعد الأخلاقية والقواعد الفنية. تتعلق الأولى بالتصرفات الاجتماعية والمهنية، أما الثانية فتتعلق بالجوانب الإدراكية، أي القواعد المنطقية والمنهجية. ويهتم علم اجتماع المعرفة العلمية بالقواعد الأخلاقية، أي بـ «مجموعة القيم والقواعد ذات الصبغة العاطفية «التي يجب على رجل العلم أن يتكيف معها» [٤٩]. ومن أهم هذه القواعد هناك [٥٠]:

أ - **العمومية**: ويقصد بها خضوع درجة التقدير الممنوحة للعالم لمقاييس غير شخصية لا تتعلق بالدين أو الجنس أو الانتماء الاجتماعي، وإنما لمقاييس عامة تضعها الجماعات العلمية.

ب - **الاشتراك**: ويقصد به أن الاكتشافات العلمية ذات منفعة مشتركة تهدف إلى المنفعة العامة للمجتمع. ولذلك فإن العلماء يبتعدون عن السرية والأنانية، ويشاطرون العلماء الآخرين نتائج بحوثهم.

جـ - **التقييم العلمي**: ويقصد به خضوع البحوث لتقييم منظم، من خلال مقاييس منطقية وتجريبية، منفصلة عن كل معتقد شخصي، فالأخلاق العلمية ترفض قبول نتائج لا تخضع للتجربة والمقاييس المنطقية.

د - **الإبداع**: هو الأساس الوحيد الذي يمنح الاعتراف، إذ يقدم العالم الاكتشافات التي تطلبها منه المؤسسة العلمية، وفي المقابل فإن المؤسسة تمنحه الاعتراف والتقدير.

يكتسب العلماء على مر الأجيال، تلك الأخلاقيات، من خلال التعامل مع العلماء الآخرين، بحيث تتحول تلك الأخلاقيات إلى أعراف وتقاليد. ولذلك يمنح العلماء الجوائز والحوافز كلما كان التزامهم عاليا بتلك القواعد الأخلاقية والفنية.

ويشبّه مورتن خضوع العلماء لتلك القواعد، بخضوع المواطن للنظام الديموقراطي وقواعده. فبالنسبة له «تعد المؤسسة العلمية نموذجا للديموقراطية، حيث إن لديها قواعد فنية وأخلاقية ونظام مكافآت يضمن المراقبة الاجتماعية ومطابقة التصرفات للقواعد» [٥١]. كما يزداد تطور المؤسسة العلمية، إذا كان المجتمع الذي تعيش في كنفه مجتمعا ديموقراطيا، وبالعكس فإن

الأنظمة الشمولية لا تساعد على تطور المؤسسات العلمية، لأن هذه المؤسسات لن تستمر أو تتطور من دون المعيار الأخلاقي الديموقراطي. فهذا المعيار يلعب دورا كبيرا في تنظيم العلاقات الاجتماعية ضمن المؤسسات العلمية.

وقد لاقت قواعد ميرتون الأخلاقية كثيرا من النقد الذي وصفها بأنها مثالية، وترسم صورة بعيدة عن الواقع وما يجري داخل المؤسسات العلمية. فإذا كان العالم يسعى إلى «الاعتراف» من قبل المؤسسة العلمية، وإذا كان هذا الاعتراف يتم عن طريق منح الجوائز والدرجات العلمية، فإن ذلك كثيرا ما يدفع العلماء إلى المنافسة غير الشريفة، وإلى الغش والخداع وتزوير البيانات للحصول على الاعتراف. فصعوبة أن يكون العالم مبدعا بشكل حقيقي قد تدفعه إلى اتباع طرق ملتوية للحصول على الاعتراف. وهذا يؤدي إلى أن قواعد ميرتون الأخلاقية ليست صحيحة، لأن الأعمال العلمية ليست منزهة عن الأغراض الشخصية دائما، وأنها لا تسعى في جميع الأحوال إلى نمو المعرفة العلمية فقط.

وهذا ما حدا بلويس ولبرت L. Wolpert إلى تقديم مفهوم «الأنانية»، بوصفه المفهوم الأقدر على تقديم تفسير اجتماعي لسلوك العلماء العلمي. ويفسر ولبرت أنانية العلماء بندرة «الاكتشافات الذهبية»، وأنه عندما يكتشف هذا الذهب فلا بد أن يفقد بقية المكتشفين ما استثمروه في محاولة الكشف، لأن الاكتشاف يحصل مرة واحدة فقط (٥٢). ويستغرب ولبرت عدم التركيز على صفة الأنانية والتركيز بدلا منها على صفة نزاهة العلماء. وهذا ما يفسر عنده حالة الاهتمام والفضول بـ«صفة الأنانية لدى العلماء» وهي حالة شبيهة بالحالة التي يُعرف فيها أن رجل دين فاضلا تبين أنه يمارس الرذيلة (٥٣).

ولذلك يطالب ولبرت بالكشف عن الأفكار الخاطئة المنتشرة عن العلم. فالعلماء عنده ليسوا باحثين عن الحقيقة، وإن القول بأن مكافآتهم التي يطمعون فيها هي مجرد معرفة المزيد من الحقيقة هو كلام معسول، لا يعبر عن حقيقة ما يحصل داخل المؤسسة العلمية، لأن العلماء يرتبطون عاطفيا بأبحاثهم، كما أن التفاعل والتنافس الاجتماعي بينهم يلعبان دورا أساسيا في تحديد أهدافهم العلمية، ولذلك فإنهم لا يتنازلون بسهولة عن أفكارهم، ولا يقبلون أفكار الآخرين إلا بصعوبة، أي أنهم لا يستعملون المقاييس نفسها لقبول أفكارهم وأفكار غيرهم (٥٤). فما يهم الباحث هو تحقيق النجاح الشخصي، الذي يرتبط بتقدمه في الوظائف المختلفة والارتقاء إلى أماكن قيادية وتلقيه المديح من زملائه. أما ما يهم العلماء اليوم، فهو توفير الميزانيات لبحوثهم وحصولهم على دعم المؤسسات العلمية ومكافآتها واعتراف المجتمع العلمي بأهمية بحوثهم.

والأمثلة كثيرة على ارتباط العلماء بأفكارهم أو رفضهم إعادة النظر فيها والخوض في نقاشات قد تؤدي إلى إظهار بعض العيوب في اكتشافاتهم. ومن الأمثلة على هذا

«التعصب العلمي» تأكيد وولبرت ودومنيك فينك D.Vinck أن العالم الفرنسي بلوندو Blondot استمر في ملاحظة الأشعة «N» رغم قيام فيزيائي أمريكي، في أثناء زيارته لمعمله، بإحداث خلل في جهاز الاختبار بشكل سري، ومن دون أن يعلم بلوندو. وعندما أعلن ذلك الفيزيائي الأمريكي عن تلاعبه بالجهاز أصر بلوندو على موقفه ورؤيته للأشعة «N» حتى بعد ذلك التلاعب، وسانده في ذلك زملاؤه الفرنسيون ومنهم بوانكاريه[٥٦].

ويضيف فينك أنه «ليس العلماء وحدهم أنصار الغش عن اقتناع، وأن هناك العديد من المساعدين الذين يقومون بتلفيق المعطيات، حتى لا يخيب أمل رئيسه الذي يضع آمالا كبيرة في نظرياته، حتى لو لم تكن مؤكدة»[٥٧]. ولا شك في أن مثل هذه الممارسات قد تؤدي إلى فضائح في مجال العلم والبحث العلمي شبيهة بتلك الفضائح التي ظهرت أخيرا حول تقارير المخابرات الأمريكية والبريطانية عن وجود أسلحة الدمار الشامل في العراق، إذ استندت تلك التقارير إلى معلومات هزيلة وتحليلات سطحية ومصادر غير موثوقة. وهو أمر قد يحدث حتى في أكثر المعامل العلمية صرامة عندما تكون هناك غايات غير علمية تتحكم في البحث العلمي. وكما أدت تلك التقارير إلى قرارات مبيتة، كذلك قد تؤدي سيطرة الغايات غير العلمية على العلم إلى ظهور نظريات تستند على تحليلات وتجارب هزيلة وغير دقيقة، ولكنها قد حصلت على الاعتراف والثقة، لأنها حصلت على اعتراف المجتمع العلمي، ذلك الاعتراف المبني بدوره، في بعض الأحيان، على عوامل غير علمية.

إن الاحتكام إلى معايير غير علمية في العمل العلمي يمتد إلى الطريقة التي بموجبها تقيّم البحوث المحكمة في المجلات العلمية، ذلك أن أسماء المحكّمين تكون سرية، في حين أن أسماء أصحاب العمل الذي يخضع للتقييم تكون، في غالب الأحيان، معروفة من قبل المحكّمين. وهذا يؤدي إلى أن سمعة أحد الباحثين أصحاب العمل، أو سمعة معمله المرموقة قد تؤثر في التقييم النهائي. وبالتالي فإن الباحثين الشباب الذين ليست لهم سمعة علمية مرموقة قد يتأثرون بهذه الطريقة في التحكيم بشكل سلبي، لأن المحكّمين «يعتمدون أكثر على الصفات المعروفة للباحثين من اعتمادهم على مضمون النص»[٥٨].

يتبين لنا من خلال الأمثلة التي سقناها للتأكيد على أهمية الجوانب الاجتماعية والشخصية والأخلاقية في العلم، أن الأهداف الشخصية تطغى على مطلب الحقيقة في المعرفة العلمية، وأن هذه الأهداف تتعلق بالجانب الاقتصادي. وهذا ما حدا بوارن هاجستروم W. Hagstrom إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين العلماء والمؤسسات العلمية تقوم على أساس «تبادل المنافع»[٥٩].

فالعلماء يبادلون نتائج بحوثهم مع المؤسسات العلمية التي تمنحهم الاعتراف والمال والجوائز. وما يريده هاجستروم من نموذج تبادل المنافع هذا، التأكيد على أن العلاقات العلمية داخل المؤسسات العلمية شبيهة بالعلاقات الاقتصادية لما قبل الرأسمالية والقائمة على مبدأ «المقايضة».

لقد فتحت الدراسات التي تؤكد أهمية العوامل الاجتماعية في المعرفة العلمية، الباب لتفسير العلم عن طريق أنواع معرفية أخرى. وقد وصل الأمر إلى تفسير العلم وتطوره عن طريق عوامل دينية وجنسية gender، إذ تبين لمارجريت فرتهايم M . Vertheim بطلان الدعوى التي تفترض أن «العلم مشروع تدفعه المناهج العقلية الخالصة»[٦٠] .

وحجتها في ذلك أن العلم حتى اليوم يتأثر بعوامل دينية وجنسية. فالعلم، عندها، في أي عصر من العصور يعكس البنى المتعلقة بالمعتقدات الدينية لذلك العصر، بل عن تلك المعتقدات كثيرا ما شكلت وجهة نظر العلم بصورة حاسمة[٦١]. وتستشهد فرتهايم على وجهة نظرها، بتاريخ علم الفيزياء، إذ تؤكد، «استبعاد النساء» من مجال الفيزياء، حتى الوقت الحاضر، يعود إلى أسباب دينية. وذلك لارتباط الفيزياء قديما بالدين وممارستها من قبل الكهنة، والنساء لا يستطعن أن يصبحن كاهنات. وتؤكد فرتهايم، أنه لولا استبعاد النساء من مجال الفيزياء لكان للفيزياء المعاصرة وجهة مختلفة تماما، لأن الفيزياء حرمت نفسها من النساء الموهوبات لقرون طويلة. «فالنساء بما أنهن قد تطبعن ثقافيا على الاهتمام بالمباشر والمادي والملموس، فإنهن يضفين على عملهن، في أي مجال، منحى مختلفا من الافتراضات والقيم[٦٢]. كما أن الفيزياء، لا تزال حتى اليوم، تعاني قلة المشاركة النسائية، مما يؤكد أن النظرة الدينية للفيزياء لا تزال موجودة بين الفيزيائيين المعاصرين. فقد بينت الإحصائيات أن النساء تقلدن ٥٪ فقط من المناصب الأكاديمية للفيزياء، وأنهن لا يشكلن إلا ٣ ٪ من أساتذة الفيزياء الجامعيين، في حين شكلت النساء ٣٧٪ من القوة العلمية العاملة في الولايات المتحدة[٦٣].

وتعتقد فرتهايم أن «أحد الأدوار التي يمكن للنساء تأديتها في الفيزياء، هو تخليصها من الهواجس النظرية المعاصرة. اعتقد أن هاجس الفيزيائيين المعاصرين المنكب على «نظرية كل شيء» Theorg of Every Thing، إذ يطرب المرء فكريا، لكنه غير مسؤول من الناحية الاجتماعية. وأرى أننا بحاجة إلى ثقافة جديدة للفيزياء، ثقافة لا تضع القيمة العالية على الغايات الرفيعة المجردة شبه الدينية، ثقافة أقل هاجسا بالجزئيات والقوى، وأكثر اهتماما بالبشر وحاجاتهم[٦٤].

وما تريد فرتهايم قوله من كل ذلك: أن العلم بحاجة إلى طرق تفكير جديدة، وأن النساء قد يقمن بدور كبير في هذه المهمة. فالعلم يستفيد من تعدد المنظورات الثقافية والاجتماعية، لأن تعدد مثل تلك المنظورات قد يرسم طريقا مختلفا عن الطريق الحالي للعلم.

غير أن التأكيد على أن المؤسسة العلمية تخضع لعوامل اجتماعية وشخصية ودينية لا يتم من خلال التأكيد على دور تلك العوامل في سلوك العلماء العلمي فقط، بل أيضا من خلال تحليل تكوين المؤسسات العلمية نفسها.

فقد بين تيري شين T.shin وجود صلة بين بعض المواد العلمية وبين نماذج تنظيمية معينة في المعامل العلمية، وبالتالي وجود تأثير لمضمون المادة العلمية في شكل تنظيم المعامل، أي وجود تداخل بين المادة العلمية والتنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية.

ولذلك نجد شين يميز بين ثلاثة أنواع من نماذج التنظيمات داخل المؤسسات العلمية تقابلها ثلاثة أنواع من العلوم [٦٥].

أ ـ **نموذج ميكانيكي**: السلطة فيه مركزية وهرمية. وهذا النموذج يسود معامل الكيمياء.

ب ـ **نموذج الهياكل القابلة للتأثر**: السلطة فيه غير مركزية ومنتشرة، والقرارات تتخذ بشكل جماعي، والمشاريع أيضا تتم بشكل جماعي، وقد يستفيد العاملون من المعلومات الآتية من خارج المعمل، كما أن لفرق العمل استقلالية، والمسؤوليات توزع حسب الحاجات العلمية، وليست هناك تصنيفات مسبقة للأعمال. وهذا النموذج يسود العلوم المعلوماتية.

جـ ـ **النموذج العضوي**: السلطة فيه مركزية وجماعية في الوقت نفسه. وعلى الرغم من وجود تنظيمات هرمية لكنها مرنة، كما يوجد تقسيم عمل محدد ولكن يسمح بالإضافة والمبادرات. يسود هذا النموذج التوفيقي في مجال الفيزياء.

ويعود السبب في ظهور تنظيمات مختلفة في المعامل العلمية، لدى شين، إلى أن الكيمياء علم فرضي استنتاجي ليس فيه بحث نظري، ولذلك فإن منهج العمل فيه يقوم على إجراء اختبارات متكررة لتجزيب تغيرات مختلفة في سلسلة من الظروف المتغيرة. ولذلك فإن المرجع الأساسي للعملية العلمية هو لدى «الوظائف العليا» التي تحلل نتائج الاختبارات. وهذا ما يفسر أن أسلوب العمل في هذا العلم مركزي. أما بالنسبة إلى علوم المعلوماتية فإن العمل فيه نظري يقوم على صياغة نماذج ذهنية ورياضية، أما أداة العمل فيها فهي الحاسبات وأقلام الباحثين، كما أن للفنيين دورا في الوصول إلى النتائج. ولذلك فإن أسلوب العمل في هذه العلوم يعطي دورا لكل الفئات التي تعمل داخل المعمل. وهذا ما يفسر أن نموذج العمل هنا يقبل بدور «الوظائف الدنيا». أما فيما يتعلق بالفيزياء فإن العمل في معاملها جزء منه فرضي ـ استنتاجي، وجزءه الآخر ذهني. إذ يحلل أصحاب الوظائف العليا نتائج الاختبارات بمساعدة المهندسين والفنيين. ولذلك فإن نموذج العمل في هذه المعامل هو في الوقت نفسه مركزي وجماعي [٦٦].

هكذا ينتهي شين إلى أن هناك صلة بين شكل التنظيمات في المعامل وبين أنواع معينة من المعرفة، لينتهي إلى أن لكل علم شكلا تنظيميا معينا، وأعرافا وتقاليد تختلف عن أعراف وتقاليد العلوم الأخرى. بل إن العلماء تجري تربيتهم في كل علم، بطريقة تنظيمية معينة، بحيث تؤثر هذه التربية في مضمون عملهم العلمي وطريقة تفكيرهم في تحليل نتائج البحوث العلمية.

ولكن إذا كان العلم ومؤسساته، منغمسا لهذه الدرجة في المحيط الاجتماعي الذي يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في العلم، فهل هذا يعني أن العلم أصبح مثله مثل باقي أنواع المعرفة الأخرى في خضوعها للنسبية الاجتماعية؟ وأنه لا يختلف في الجوهر عن المعارف السياسية والفلسفية والدينية، من حيث هي انعكاس للمحيط الاجتماعي ومتأثرة به لدرجة تفقد معها استقلاليتها؟ وإذا كان العلم يدعي بأنه يقدم لنا معرفة موضوعية، فما الضامن لهذه الموضوعية بعد الحديث عن تلك التأثيرات الاجتماعية في العملية العلمية؟

يجيب وولبرت، أنه على الرغم من صعوبة الادعاء بأن العلم يمتلك حقائق مطلقة، وعلى الرغم من الأثر الواضح للعوامل الاجتماعية والثقافية في عمل العلماء العلمي، فإنه لا يمكن القول بأن العلم يتصف بالنسبية. وأن الادعاءات التي تحاول إعطاء مضمون العلم بعدا اجتماعيا فيها كثير من المبالغة، لأن العلم في النهاية له منطقه الداخلي الذي يعطيه الموضوعية. ولذلك نجده يرد على النسبيين بقوله: «لو سار التاريخ في مسار يختلف عن المسار الذي سار عليه، هل سيسير العلم في مسار آخر في هذه الحالة؟ هل كانت علوم الفيزياء ستقدم لنا ما يختلف عما نعرفه الآن عن الطاقة وغيرها؟ هل كانت علوم البيولوجيا ستتحدث عن أشياء غير الخلايا والدنا؟»[٦٠].

طبعا جواب النسبيين سيكون نعم، أما وولبرت فإجابته هي لا. لأن العلم في النهاية يمتلك بنية منطقية وعقلية تجعله يصمد أمام انتقادات النسبيين، فمضمون العلم في النهاية لا يتأثر بكل تلك العوامل الاجتماعية، لأن بنية العلم المنطقية والعقلية تجعله فوق كل أشكال النسبية الاجتماعية.

غير أن دفاع وولبرت عن موضوعية العلم، واستقلال مضمونه عن تأثير العوامل الاجتماعية، على الرغم من تأثر مؤسساته وعلمائه بتلك العوامل، بحاجة إلى مراجعة. ويمكن تفسيره بأنه دفاع عاطفي عن العلم يقوم على اعتقاد لا يوجد ما يؤكده، ولا يصمد أمام تحليل مضمون العلم من منظور اجتماعي.

خامسا: العلم معرفة نسبية اجتماعية

يعود انتعاش النسبية في النصف الثاني من القرن العشرين، بشكل أساسي، إلى أثر كتاب فتجنشتين L. wittgenstion (١٨٩١ - ١٩٥٠) «بحوث فلسفية»، الذي أثار ضجة كبيرة في الأوساط الفلسفية والعلمية بعد صدوره عام ١٩٥٣. وقد وصف أثر ذلك الكتاب بالقول: «لقد أصبحت الفلسفة قبل فتجنشتين غيرها قبله».

والنظرية الأساسية التي تناولتها البحوث الفلسفية هي «نظرية المعنى في الاستخدام»، التي تقول: إن معنى الكلمات والعبارات ليس ثابتا بل متغير، وإن هذا المعنى يكون بحسب طريقة استخدام الكلمات والسياق الذي ترد فيه العبارات. والمقصود بطريقة استخدام الكلمات

«الجو المحيط أو المصاحب للكلمة، التي تحمله معها في أنواع الاستخدام»[18]. فالسؤال عن المعنى أصبح في حقيقة الأمر سؤالا عن كيفية استخدام الكلمات والعبارات بالفعل والسياق اللذين ترد فيهما.

تكمن أهمية هذه النظرية في أنها طرحت مفهوما نسبيا متغيرا لمعنى الكلمات والعبارات، إذ كانت الفلسفة قبل فتجنشتين تبحث عن معنى ثابت محدد للألفاظ والمفاهيم، وأن الاختلافات بين الفلاسفة في جزء كبير منها، ترجع إلى عدم اتفاق الفلاسفة على معنى ثابت للمفاهيم والألفاظ الفلسفية. وقد نُظر إلى إمكان إيجاد ذلك المعنى الثابت، على أنه، إذا تحقق، ستحل كل الاختلافات بين الفلاسفة وتمكنهم من الوصول إلى فلسفة واحدة يقبلها الجميع. أما فتجنشتين فقد بين أن البحث عما هو ثابت في الفلسفة مسألة وهمية. وقد اختار اللغة كمجال للتأكيد على أن كل شيء في الفكر متغير متبدل، وأن أي فكرة، أو عبارة، لا تكتسب معناها إلا في السياق الذي ترد فيه، والسياقات دائمة التغيير.

ولذلك نجده يشبه اللغة بـ «الألعاب»[19]. فاللغة مثلها مثل باقي الألعاب لها قواعد تحدد طريقة اللعب، مع فارق يتمثل في أن قواعد اللغة متغيرة وتتبع اختلاف الظروف والأحوال. ومادامت اللغة عند فتجنشتين هي صورة من صور الحياة[20]، فإن حياة الناس وما تتضمنها من أفكار وثقافات وعلوم هي أيضا في تغير مستمر، ولذلك لا وجود لثقافة أصح من ثقافة أخرى، ولا معرفة أصدق من معرفة أخرى.

يعود المعنى الفلسفي لنظرية فتجنشتين تلك، إلى أنها وجهت ضربة قوية للمنطق والقواعد العقلية. فقد تبين لفتجنشتين أنه لا وجود لبنية منطقية أو عقلية تقبع خلف حياتنا وثقافتنا وعلومنا. وبالتالي لا وجود لفكر صحيح بشكل دائم، وإنما الفكر يكتسب مشروعيته في مكان وزمان معينين وفي ظل ظروف محددة. فالفكر يخضع للقواعد الأخلاقية ولظروف الحياة المتغيرة لأن تكوينه اجتماعي، وليس هناك بنى عقلية منطقية هي التي تتحكم فيه.

هذه الدعوة إلى النسبية التي طرحها فتجنشتين تم استثمارها في ميدان البحث عن ماهية المعرفة العلمية. فكما استغنى فتجنشتين عن البحث عن ماهية عقلية منطقية للفكر واللغة، كذلك أمكن الاستغناء عن الموضوعية والبنية المنطقية والتجريبية المستقلة في المعرفة العلمية. وكما أصبح كل من الفكر واللغة عند فتجشتين خاضعين لتحليل اجتماعي يحدد معنى كل منها، كذلك أصبح بالإمكان إخضاع مضمون العلم لتحليل اجتماعي، بحيث يتحدد معنى مضمون النظريات العلمية داخل هذا التحليل وليس خارجه. وكما لم يعد هناك مقياس موضوعي منطقي يحتكم إليه الفكر لتحديد ما هو صحيح وما هو خاطئ، كذلك لم تعد هناك مقاييس موضوعية مستقلة يحتكم إليها العلم لتحديد أي النظريات أصح من النظريات الأخرى.

ومن أهم من تأثر بنسبية فتجنشتين في ميدان العلم توماس كون، الذي استعان بنسبية فتجنشتين لتطبيقها في دراسته لتاريخ العلم وبنيته، فقد تبين له أن كل النماذج العلمية صحيحة في السياق الذي ترد فيه، كما اتضح للعلماء أن البحث عن «النواة الصلبة» لنموذج ما، لا يمكن أن يتم بمعزل عن التأثيرات الاجتماعية، تأثيرات الحياة. ولكن ما طبيعة هذه التأثيرات؟ وإلى أي حد تصل؟

مع بداية العقد الثامن من القرن العشرين، تقدمت تساؤلات كثيرة إلى الواجهة، تحاول تبيان طبيعة أثر العناصر الاجتماعية في العالم، وتبين كيف تسربت البنية المنطقية العقلية للعالم، كما تتسرب المياه من ثقوب الغربال. فبدل البحث في البنية المنطقية والعقلية لاكتشاف ما، تقدمت مسألة البحث في قيمة الاكتشاف والفئة المستفيدة منه. وبدل البحث في البنية المنطقية لنظريات العالم الجديدة، تقدمت مسألة البحث عن السلطة الاجتماعية القابعة خلف ظهور تلك النظريات، والمصالح المرتبطة بها، والتأثيرات الاجتماعية المحتملة لتلك النظريات، وبدل البحث في خطوات المنهج العلمي، تقدمت مسألة البحث في كيفية تأدية العلماء لعملهم والعلاقات الاجتماعية التي تربط بينهم. وبدل البحث في القيمة المنطقية للعلم، تقدمت مسألة البحث في القيمة الاجتماعية له.

هكذا اتضح أن السياق الاجتماعي يساعد على فهم منطق المعرفة العلمية أكثر من المضمون العقلي والمنطقي لتلك المعرفة، وبالتالي أصبح من الممكن القول بأن هناك نظريات علمية لم تأخذ حقها في العلم، لأسباب اجتماعية وليست علمية. فهناك نظريات علمية لم يهتم المجتمع بها ويعترف بقيمتها إلا بعد عقود طويلة من الزمن بعد اكتشافها، ويعود ذلك إلى ظهور الإطار الاجتماعي المناسب الذي يسمح بقبول تلك النظريات. على هذا النحو لم يعد المضمون المنطقي العقلي يلعب الدور الأساسي في مسألة قبول النظريات ورفضها.

يضاف إلى ذلك، أن ظهور المفهوم المعاصر للموضوعية في العلوم الطبيعية كان له أيضا دور في خضوع المعرفة العلمية لمقاييس النسبية الاجتماعية. فقد تبين للعلماء أن العناصر في الطبيعة ذات طبيعة ثنائية، فهي جزئية وموجية في الوقت نفسه، وتعود هذه الثنائية إلى الطريقة التي تُحلل من خلالها العناصر، إذ لم يعد يستطيع العلماء تحديد طبيعة العناصر بشكل مستقل عن أدوات القياس والملاحظة. كما تبين لهايزنبرج أن الإلكترونات يمكن أن تتبادل المواضع من دون أن يؤثر ذلك في هويتها، وأنه يمكن أن توجد في مكانين في آن واحد.

لقد أعطت هذه الاكتشافات دورا لتفسيرات وتأويلات العلماء في العلم أكبر من دور الاكتشاف نفسه، بحيث لم تعد الموضوعية في البنية المنطقية والعقلية للاكتشاف، بقدر ما أصبحت في ما يقبله العلماء أو يرفضونه من ذلك الاكتشاف، ولأسباب قد لا تكون علمية.

فقد بينت الدراسات الاجتماعية لمجتمع العلماء، أن العوامل الاجتماعية هي التي تحل الخلافات العلمية بين العلماء في نهاية الأمر. وبالتالي أصبح لاتفاقات العلماء ومفاوضاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية مع زملائهم وحسابات المصالح، دور أساسي في إعطاء المشروعية لهذا الاكتشاف أو ذاك. وبالتالي لم تعد الحقيقة تستمد من المنطق والتجربة، وإنما من الإجماع بين الزملاء. وهذا يعني أنه لم تعد هناك مقاييس عالمية عقلية يقبل بها الجميع في ميدان العلم، لأن المقاييس نفسها نسبية في علاقتها مع مجتمع علمي ما. وهذا ما يفسر بعض الآراء التي تشير إلى أن آينشتاين قد أعطي دورا أكبر بكثير مما يستحق في الفيزياء المعاصرة، لأن متنفذين يهودا في مجال العلم، قد ضخموا من إسهاماته العلمية، وقللوا من إسهامات علماء آخرين.

تحاول النسبية الاجتماعية التأكيد على أن مضمون العلم يخضع لها من خلال سحب البساط المنطقي العقلي من تحت أقدامه. وسبيلها إلى ذلك إيجاد عناصر اجتماعية داخل «النواة الصلبة» للعلم، بحيث تؤكد عدم وجود شيء داخل العلم لا يخضع للتفسير الاجتماعي.

ويقوم **التحليل الاجتماعي** لمضمون المعرفة العلمية على التأكيد على نقطتين أساسيتين:

الأولى: إن الثورات العلمية - والتطورات العلمية عموما - لا تستجيب لأزمة داخل العلم كما بين كون، بقدر ما تستجيب لأزمة اجتماعية تنعكس بدورها على العلم.

الثانية: إن مفاهيم العلم ذات طبيعة اجتماعية وليست ذات طبيعة عقلية تجريبية.

فيما يتعلق، بالنقطة الأولى، حاول علماء الاجتماع تفسير الثورة الفيزيائية التي انتقلت بموجبها الفيزياء من السببية، إلى اللاسببية، ومن الموضوعية المطلقة إلى الموضوعية الاحتمالية، عن طريق عوامل اجتماعية. ذلك أن تخلي العلماء عن السببية، مع بدايات القرن العشرين، يعود إلى أسباب أيديولوجية تمثلت في الأزمة التي عصفت بأوربا - ولا سيما ألمانيا - بعد الحرب العالمية الأولى، وما خلفته هذه الأزمة من حالة من اليأس والتشكك والرغبة في إعادة النظر بمختلف القيم السائدة، ومنها «العقلانية العلمية»[21].

وقد تسربت تلك الأزمة الاجتماعية إلى داخل العلوم وأخذ التشكك والرغبة في تغير القيم السائدة يتخلل العلوم نفسها. فأصبحت العلوم تعيش بدورها الأزمة السائدة التي تجلت في الفيزياء من خلال التشكك بمبدأ الحتمية، وفي الرياضيات من خلال تفسير المفاهيم الرياضية بطريقة حدسية، كما هي الحال عند الرياضي الألماني هايتنج A. Heyting، ولذلك فقد وجد العلماء أنفسهم في تحد تمثل في إعادة إقناع المجتمع بمكانة العلم ومصداقيته، ومجهوداتهم وقعت ضمن هذا السياق.

وعلى ذلك فإن منهج العلماء في التعامل مع الأزمة الاجتماعية التي تسربت إلى داخل العلم، تمثل في العمل على تطوير أدلتهم وبراهينهم لتجديد علومهم وتحقيق المصداقية

الاجتماعية لها، بحيث تأتي العلوم الجديدة كوسيلة لمواجهة اليأس والتشكك الذي ساد في المجتمع من جهة، ولدعوة المجتمع إلى أن يعيش وفق قيم جديدة من ناحية أخرى.

وفق هذا التحليل لظهور الفيزياء الجديدة اعتبرت «المضامين العلمية ذاتها حاجات اجتماعية محددة بحسب الإطار الذي يعيش فيه العلماء، فهي على الصعيد العلمي عبارة عن ترجمات للصعوبات والحركات التي تثقل على العلماء، كما أنها مثار لعقد جديد مع المجتمع الذي يسمح لهم بتبرير وضعهم وبمنزلة إجابات للأزمة الاجتماعية التي تهددهم»[٧٢]. هكذا أصبح تطور الفيزياء المعاصرة يعود إلى أسباب اجتماعية.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، التي تؤكد على المضامين الاجتماعية للمفاهيم العلمية، فإن انتشار موضة البحث عن «الأشعة»، وهي مفاهيم تقوم بتصنيف الظواهر الحسية، مع بداية القرن العشرين، ساعد على ترسيخ نموذج في التفكير العلمي يقوم على هوس البحث عن الأشعة. مثل هذا الهوس هو الذي أدى إلى رؤية العالم الفرنسي بلوندال للأشعة «N» على الرغم من اعتقاد العلماء الأمريكيين بعدم وجودها. أما العلماء الفرنسيون فيرجعون عدم اعتراف الأمريكيين بالأشعة «N»، إلى أن من مصلحة الأمريكيين عدم الاعتراف، لأن ذلك سيجرهم إلى الاعتراف بالتفوق الفرنسي. هكذا يتضح أن المصالح والعلاقات الاجتماعية تلعب دورا في إعطاء المفاهيم العلمية قبولا ضمن الجماعات العلمية، بحيث أصبحت العوامل الاجتماعية تدخل في بناء الحقائق العلمية، ولذلك فإن الفيزيائيين ينحتون مفاهيم «مختلفة ومتباينة لا ترتبط بالاختيارات ذاتها بقدر ما ترتبط بالمعتقدات الشخصية للعلماء»[٧٣].

فالاعتراف الاجتماعي بالمفهوم قد يكون أكثر أهمية من المفهوم نفسه، بحيث ننتهي إلى القول: إن الجهاز الاجتماعي المحيط بالعالم قد تكون له أهمية أكبر من أهمية الجهاز التقني الذي بين يديه. فالمفاهيم العلمية والاكتشافات، أخذت تظهر كأنها نتيجة للفعل الاجتماعي أكثر من كونها نتيجة للفعل العلمي. وهذا ما يفسر أن «علماء الأعراق» يتحركون بتأثير من مصالح سابقة على «الاكتشاف»، بل وتشرح تلك المصالح هذا الاكتشاف حتى قبل حدوثه، وهذا ما دفع بـ فيرابند feyreabend إلى القول: إن المجتمع العلمي «يهيمن على الحقيقة»[٧٤]. ونتيجة للطابع النسبي للعلم وسيطرة عوامل اجتماعية وشخصية ونفسية على توجهاته، يقترح فيرابند اعتبار العلم «أيديولوجيا ضمن أيديولوجيات متعددة، وينبغي فصله تماما عن الدولة...»[٧٥]، في العالم الغربي. ويدعو فيرابند إلى الحد من سلطة العلم، لأنه يعتقد أن العلم اليوم، يهدد الديموقراطية»[٧٦].

هكذا نتوصل إلى أنه مادامت المعرفة العلمية ليست موضوعية، ولا تمتلك بنية منطقية عقلية مستقلة، وتتخللها عوامل اجتماعية وأخلاقية ونفسية، فما الذي يجعلنا نقبل العلم ونسلم بموضوعيته، ونشكك في المعارف الأخرى: كالدين والفلسفة والأساطير، بحجة أنها غير

موضوعية، أو لا تمتلك بنية عقلية منطقية مستقلة عن المؤثرات الاجتماعية والشخصية، فالبشرية لم تجمع على تلك المعارف، لأنها نسبية وتعاني تدخل عوامل اجتماعية مختلفة. وإذا اتضح أن العلم يعاني تدخل مثل تلك العوامل، فما المبرر لتقديم العلم على الأساطير مثلا، وما الذي يمنع من إعطاء الأساطير معقولية مماثلة لتلك التي تعطى للمعرفة العلمية، كما فعل الأنثروبولوجي الفرنسي ليفي شتراوس.

إن العلم معرفة نسبية وليس هناك ما يبرر تقديمه على أنواع المعرفة الأخرى، لأنه في النهاية، مثله مثل المعارف الأخرى، معرفة اجتماعية، وإن الاعتقاد بأن العلم معرفة مستقلة عن المجتمع وتتمتع بالموضوعية، اعتقاد هدام يؤدي إلى تسلطه على المجتمع، كما كانت تتسلط الأساطير على فهم الناس للطبيعة، وتقدم لهم أفكارا اجتماعية وذاتية، ثم تؤكد لهم أن تلك الأفكار مستمدة من ماهية الطبيعة. إن الاعتقاد بموضوعية معرفة ما يحولها إلى موضوع إيمان.

الهوامش

1 جورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٣ و٢٤ .
2 ماركس، كارل . أنجلز، فردريك: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط٢، ١٩٧٦، ص٣٠ .
3 مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مكتبة بغداد ١٩٦٨، ص ٤٠٨ و٤٠٩ .
4 معتوق فردريك: «علم اجتماع المعرفة في الغرب»، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، ج٢، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٠٥ .
5 هارلا مبوس، ميشيل (محرر): اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن وآخرون، مراجعة عدنان ياسين مصطفى، إبراهيم عبد الرازق، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠١، ص٥٧٠ .
6 جورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص ٢١١ . ٢٣٩ .
7 راجع كتاب مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا.
8 Carnap, R:Psychology In physical Language,Tran.By George Schick,in Logical positivism, A.J.Ayer\Ed.\,The Free Press,New York,1966,P.196.
9 Ibid,P.186.
10 الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم . العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٢ . ص ٢٤٥ .
11 ديكارت، رينيه: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلم، ترجمة وتقديم جميل صليب، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط٢ ، ١٩٧٠، ص ١٢١ و١٢٢ .
12 الجابري، فلسفة العلوم، ص ٢٩٢ .
13 هايزنبرج، فيرنر: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص ٢١ .
14 الجابري، فلسفة العلوم، ص ٢٩٥ .
15 مدور، بيتر: الاستقراء والحدس في التفكير العلمي، ترجمة بلال الجيوسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢، ص ٥ .
16 المرجع نفسه، ص ٧ .
17 المرجع نفسه، ص ٥٧ .
18 المرجع نفسه، ص ٥٧ .
19 المرجع نفسه، ص ٥٩ .
20 المرجع نفسه، ص ٥٩ .
21 بوبر، كارل: أسطورة الإطار، تحرير مارك أ نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة . العدد ٢٩٢)، الكويت، ٢٠٠٣، ص ١١٦ .
22 المرجع نفسه، ص ١١٥ .
23 مدور بيتر: الاستقراء والحدس، ص ٦٣ .
24 المرجع نفسه، ص ٧٤ .
25 بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ص ١١٤ .
26 المرجع نفسه، ص ١١٥ .

27 المرجع نفسه، ص ١١٦ .
28 المرجع نفسه، ص ١٢٢ .
29 باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص ١٧ .
30 المرجع نفسه، ص ١٢ ـ ١٥ .
31 المرجع نفسه، ص ٣٢ .
32 المرجع نفسه، ص ٣٤ .
33 المرجع نفسه، ص ٥٩ .
34 المرجع نفسه، ص ٥٩ .
35 المرجع نفسه، ص ٧٩ .
36 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة ـ العدد ١٦٨)، الكويت، ١٩٩٢، ص ٢٤٤ .
37 المرجع نفسه، حاشية المُترجم، ص ٣٤ .
38 المرجع نفسه، ص ٧٦ .
39 بوبر، كارل: أسطورة الإطار، ص ١٢٦ .
40 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص ١٦٢ و١٦٣ .
41 شالمرز، الان: نظريات العلم، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٨٦ .
42 المرجع نفسه، ص ٨٦ .
43 المرجع نفسه، ص ٨٦ .
44 المرجع نفسه، ص ٩٧ .
45 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص ١٤٣ .
46 المرجع نفسه، ص ١٤٦ .
47 فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ترجمة ماجدة أباضة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٠، ص ٢٩ .
48 المرجع نفسه، ص ٣٠ .
49 المرجع نفسه، ص ٣٠ .
50 المرجع نفسه، ص ٢١ و٢٢ .
51 المرجع نفسه، ص ٣٠ .
52 وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ترجمة سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٤٨ .
53 المرجع نفسه، ص ٤٨ .
54 المرجع نفسه، ص ٤٥ .
55 فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص ٤٦ .
56 المرجع نفسه، ص ٤٧ .
57 المرجع نفسه، ص ٤٨ .
58 المرجع نفسه، ص ٥٠ .

59 المرجع نفسه، ص ٧٧ - ٧٩ .

60 فرتهايم، مارغريت: «الإيمان والعقل والجنوسة»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مراجعة زهرة حسين، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١١٦، ٢٠٠٢، ١٨٦ .

61 المرجع نفسه، ص ١٨٧ .

62 المرجع نفسه، ص ١٨٧ و١٨٨ .

63 المرجع نفسه، ص ١٩٤ .

64 المرجع نفسه، ص ١٩٤ .

65 فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص ٦٣ .

66 المرجع نفسه، ص ٦٤ .

67 وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ص ٦٥ .

68 فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبدالغفار مكاوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٩١، ص ١٠٨ .

69 المرجع نفسه، ص ٦٠ .

70 المرجع نفسه، ص ٦٠ .

71 فينك دومنيك: علم اجتماع العلوم، ص ١٥٥ .

72 المرجع نفسه، ص ١٥٧ .

73 المرجع نفسه، ص ١٦٧ .

74 فير أبند، باول: العلم في مجتمع حر، مراجعة سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٠٠ .

75 المرجع نفسه، ص ١٢٠ .

76 المرجع نفسه، ص ٨٨.

المراجع :

1 شالمرز، آلان: نظريات العلم، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد الصفا، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩١.

2 فير أبند، باول: العلم في مجمع حُر، مراجعة حنّا صادق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

3 مدور، بيتر: الاستقراء والحدس في التفكير العلمي، ترجمة بلال الجيوسي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٢.

4 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة - العدد ١٦٨)، ١٩٩٢.

5 جورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨١.

6 فينك، دومنيك: علم اجتماع العلوم، ترجمة ماجدة أباضة، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

7 ديكارت، رينيه: مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلم، ترجمة وتقديم جميل صليب، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط ٢، ١٩٧٠.

8 باشلار، جاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٢.

9 معتوق فردريك: «علم اجتماع المعرفة في الغرب»، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، ج ٢، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

10 هايزنبرج، فيرنر: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دمشق، دار طلاس، ط ١، ١٩٨٦.

11 ماركس، كارل - أنجلز فردريك: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧٦.

12 بوبر، كارل: أسطورة الإطار، تحرير مارك أ نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عالم المعرفة - العدد ٢٩٢)، ٢٠٠٣.

13 مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبدالجليل الطاهر، بغداد، مكتبة بغداد ١٩٦٨.

14 فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبدالغفار مكاوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٩١.

15 وولبرت، لويس: طبيعة العلم غير الطبيعية، ترجمة سمير حنا صادق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

16 الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم - العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٢.

17 فرتهايم، مارجريت: «الإيمان والعقل والجنوسة»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مراجعة زهرة حسين، مجلة الثقافة العالمية، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١١٦، ٢٠٠٣.

18 هارلا مبوس، ميشيل (محرر): اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن وآخرين، مراجعة عدنان ياسين مصطفى، إبراهيم عبدالرازق، بغداد، بيت الحكمة، ط ١، ٢٠٠١.

19 Carnap, R: Psychology In physical Language, Tran. By George Schich, in Logical positivism, A.J.Ayer/Ed./, The Free Press, New York, 1996.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

في العلة وأصول اللغة والنحو

د . السعيد شنوقة [*]

مقدمة

إن النظر في الأسباب، والبحث في العلل، واعتماد آليات الاستدلال، تعكس السمة الدالة على البحث العلمي، وتكشف عن النزوع إلى التدقيق والتحديد. وهذه الدراسة تلقي الضوء على خلفية العلة وأصولها، وعلى موضوع التعليل في اللغة من ناحية تدرجه، وكيف تأثر بالقرآن الكريم أولا، وبالثقافة التي ميّزتها البيئة العربية الإسلامية ومناطقها ثانيا. وقد أنتج ذلك التأثر علوما إسلامية ميّزت نظر الدارسين اللغويين بالطابع العقلي، الذي لا يتوقف عند ظواهر اللغة، وإنما يتعداها إلى التفسير العقلي الموصل إلى القوانين التي تكمن وراء الاستعمال اللغوي.

ونحن نحاول في كنف ذلك الإجابة عما تركته العلوم الإسلامية من بصمات في التعليل، من خلال تأثير أصول الفقه وتأثير علم الكلام والعلاقة الموجودة بين العلة والقياس، وبينها وبين المنطق وما طرحته نظرية العامل في الدرس اللغوي من أهمية وانتقادات؛ فقمنا بمحاولة تأصيلها وتقديم أنواعها وبأنها لا تخرج عن كونها نظرية تعليمية بديلة لو تخلصت من بعض الغلو. وقد انطلقنا في ذلك كله من التراث الذي يمثل أرضية لازمة - في نظرنا - للولوج إلى آفاق المناهج الحديثة والآراء اللسانية المعاصرة، التي تدور حقائق علمية كثيرة منها في فلك هذا التراث، ولا توحي بالغرابة عنه، بخاصة حين ندرك أن المنهج التقليدي

(*) معهد اللغة العربية وآدابها - المركز الجامعي - الطارف - ولاية الطارف - الجزائر.

لدى النحاة العرب قد تأكدت صحته في معالجات البحث اللساني المعاصر. وقد حملنا السياق إلى الإجابة التي نعتقدها في صلة النحو العربي بمنطق أرسطو ومدى صحة أو افتراض تأثر الأول بالثاني، وذلك بالمقابلة بين الجانبين المذكورين على أساس عنصري: التعريف والتعليل.

وقد بنينا وحدات الدراسة على العناصر التالية:

١ - العلة في التراث العربي

لا شك في أن ظهور الإسلام قد أفاد النشاط العلمي الإنساني وأثر في عقول الناس تأثيرا عميقا. وقد احتاج نشره إلى القارئين الكاتبين، وإلى الحث على تعلم الكتابة العربية ليُعرف على الوجه الأكمل، بل احتاج في هذا الأمر إلى الحث على تعلم غير اللغة العربية أيضا: إذ ذكر أحمد أمين: عن زيد بن ثابت - إذا صحّ - قال: قال لي النبي - صلى الله عليه وسلم - «إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا عليّ أو ينقصوا فتعلم السريانية»، فتعلمها في سبعة عشر يوما[١]، ومن ثم ساعدت التعاليم الإسلامية في رفع المستوى العقلي العربي، وهذا مكنهم من معرفة أحوال الأمم الأخرى والاطلاع على تاريخها، وذلك من خلال ما ورد في القصص القرآني وفق موقف العظة، كما في قصص آدم ونوح وإبراهيم ويوسف وموسى ويونس وداود وسليمان وغيرهم عليهم السلام، وشيء مما تعلق بأخبار أممهم والأمم الأخرى[٢]، كاليهود والنصارى، ولا شك في أن ذلك أفاد المسلمين ثقافيا ووسع لهم مداركهم، وجعل نظرتهم في تعليل الأشياء تختلف عما كانت عليه بمستوى أو بآخر.

ولعل العنصر المهم الذي كان له أ ثر كبير في مسار حياتهم العقلية، ما سلكه القرآن الكريم في دعوته إلى الإيمان بالله عز وجل، وبصفاته من علم وقدرة ووحدانية بكيفية مثيرة للعقل من خلال دعوته إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به [٣]، مثل قوله تعالى: «فاعتبرُوا يا أولِي الأبصار» [الحشر: ٢]، وهو نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معا [٤]، ومثل قوله تعالى: «أوَلَمْ ينظرُوا فِي مَلَكُوتِ السّمَاوات والأرض وما خلق اللهُ منْ شيْءٍ» [الأعراف: ٨٥]، وفيه حث على النظر في جميع الموجودات. وقال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الإنسانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥] وقال سبحانه: ﴿أفَلاَ يَنظرُونَ إلى الإبلِ كيفَ خُلقتْ وإلى السّماءِ كيفَ رُفِعَت﴾ [الغاشية: ١٧ - ١٨]، وهي آيات كما ترى تحث العقل على النظر في الكون للاستدلال منه على الله تعالى وصفاته، وهو الذي سماه الله تعالى الحكمة بقوله جل وعز: ﴿ولقدْ آتينا لُقمانَ الحكمةَ﴾ [لقمان: ١٢].

لقد اتجه النشاط العلمي من صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه ديني بَحَثَ في تفسير القرآن والحديث والتشريع ونحوه؛ وآخر في التاريخ والقصص والسّير ونحوها؛ واتجاه ثالث فلسفي بحث في المنطق والكيمياء والطب وما إليها: وهو أقل

الحركات انتشارا، ظهر أولا في المدارس السريانية التي انتشرت في كثير من الأماكن بالمملكة الإسلامية، التي يرجّح أخذ المسلمين عنها من خلال الطب المنتشر في البلاط الأموي عن طريق «ابن أثال» النصراني و«عبدالملك بن أبجر الكناني»، و«ماسرجويه» الطبيب البصري في زمن عمر بن عبدالعزيز، الذي حكم سنة (٩٩ هـ). ولا يخفى علينا ونحن في هذا السياق أن الكثير من الأطباء النصارى، الذين ظهروا في بلاط الخلفاء، كانوا في الغالب فلاسفة وأطباء معا، فأدى إلى جعل بعض الدارسين يقول: إن هذه الاتجاهات الثلاثة لنواة الحركة العلمية المتكونة آنئذ كانت تتساند ويعاون بعضها بعضا، ومن أن المذاهب الدينية اعتمدت بكيفية أو بأخرى في تعاليمها على الفلسفة وتعاليم الكتاب والسنة، ومن أن المفسرين والمحدثين والفقهاء كانوا يستعينون بالشعر والأدب على تفهم معاني القرآن والحديث[٥]، ولم يكن هناك عالم متخصص في هذا العلم أو ذاك؛ لأن التخصص دور يأتي بعد تنظيم البحث وهو ما لم نتوصل إليه في ذلك العصر؛ فقد كان القرن الأول الهجري يمثل مرحلة الومضات العضوية الخلاقة. أما القرن الثاني والثالث، كلاهما، فشهدا التنظيم والتقسيم وتأصيل القواعد والاستدلال منها؛ بينما جاوز القرن الرابع القواعد المجزأة المفرّقة إلى المبادئ الفلسفية الكاملة الشاملة، ثم جاء القرن الخامس الذي لجأ إلى الحدس ليلتمس الحق في لمحة التصوف.أما ما أعقب ذلك فكان النشاط الفكري الأكثر تدوينا وتجميعا لما كان بغير إضافة جديدة[٦].

ولا شك في أن التعليل كان يتدرج مع هذه المراحل، فنظرات العربي في الجاهلية كانت في الطبيعة وفي الإنسان لا تربطها رابطة، وتجارب مروية من غير امتحان واعتماد على درس، يعوزها التنظيم، وتفتقر إلى الدقة. أما هو في عصر صدر الإسلام إلى قبيل الدولة العباسية فإن الفكر العربي صار ينحو في المسائل المطروقة منحى يتسم بنظر أدق، مواكبا سنن التطور، متأثرا بما كان قد جدّ بسبب نزول القرآن الكريم؛ فنتج عن الرغبة في فهمه ووعيه ظهور علوم إسلامية مهمة: أولها القراءات القرآنية التي وضعت أصولها في عهد الرسول . صلى الله عليه وسلم . على طريقة العرض والتلقي، وظلت كذلك إلى أن عرفت عبارة «القراءات السبع» على رأس المائتين [٧]، والقراءات القرآنية علم نقلي لم يعرف التعليل أو الفلسفة أو المنطق؛ لأنه غير عقلي. ويأتي بعدها التفسير القريب من القراءات عن غيره من العلوم، وكان في مراحله الأولى . مراحل نشأة النحو . يعتمد على الرواية والنقل، وهو غير عقلي في عمومه كالقراءات، وكذا البلاغة المرتبطة بالتفسير آنئذ التي لم تكن بعيدة عن هذا الجو الإسلامي العام. فإذا كانت القراءات تقصد ضبط أداء النص القرآني، والتفسير يهدف إلى فهم معانيه ومعرفة أحكامه، فإن البلاغة، بموازاة ذلك، تتوخى دراسة أوجه الإعجاز بصورة خاصة [٨].

إن منهج هذه العلوم قد تميز في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني بكونه منهج علم أصول الفقه وعلم الكلام. ويضيف علم الأصول «العقل» ولكنه «عقل إسلامي» يستبعد

الدارسون أي تأثر له بالعوامل الخارجية، وهو ما نعتقده، لأن التأثر في المراحل الأولى كان داخليا يستمد من معين تلك البيئة العربية وما أصله فيها القرآن الكريم من أسس ومرجعية وآفاق فكرية [9]. أما علم الكلام «فعلم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية» [10]. وهي علوم إسلامية لا تنفصل عن اللغة. ومنه يبدو لنا تصور المناخ الذي تطورت فيه العلة، وهو - كما ترى - مناخ عربي إسلامي في الأصل؛ فليس ثمة أدلة دامغة تاريخية ترجح تأثرا مبكرا بالتعليل الأرسطي، على الرغم من الافتراضات الكثيرة التي تقرّب وقوع هذا التأثر بالأجنبي، ولكن ضعفها يكمن في افتقارها إلى الثبت المادي.

ولا يمكن أن نغفل هنا ما كان للفتح الإسلامي من مزج قوي بين الأمة الفاتحة والأمم المفتوحة «مزج في الدم ومزج في النظم الاجتماعية ومزج في الآراء العقلية ومزج في العقائد الدينية» [11]؛ فقد كان هذا الامتزاج قويا، كان فيه للموالي وأشباههم أثر في كل مرافق الحياة، نتج عنه نزاع قوي في المسائل الاجتماعية، سواء بين الإسلام والديانات الأخرى أو بين اللغة العربية وغيرها من اللغات، وامتد النزاع إلى الآمال والنظم الاجتماعية والسياسية، وبذلك لم تكن الأمة الإسلامية أمة عربية ذات لغة واحدة ودين الواحد وخيال واحد، كما كانت عليه في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - بل كانت جملة أمم، وجملة نزعات ولغات متحاربة، سجل فيها العرب انتصارا باهرا في اللغة والدين، حيث سادت اللغة العربية في الممالك المفتوحة كلها، وصارت لغة السياسة والعلم، كما ساد الدين هذه البقاع وقلّ من ظلّ على دينه الأصلي [12]. ولنا أن نتصور ما كان لهذا الخضم من تأثير وتأثر في مجال الفكر وعقلية الفاتح والمفتوح «لقد كان للفرس دين وكانت لهم حكمة وكانت لهم عقلية وكان للروم دين وعلم وعقلية، وقد أثر هذان العاملان أثرا كبيرا في الأمة الإسلامية» [13]؛ لأنه بدت بعض مذاهب الفرس الدينية مصبوغة بالصبغة الإسلامية. كانت نظرة الشيعة إلى الإمام علي وأبنائه مثل نظرة آبائهم الأولين من الملوك الساسانيين، وثنوية الفرس كان منبعا يستقى منه «الرافضة» في الإسلام؛ فحرك ذلك المعتزلة لدفع حجج الرافضة وأمثالهم [14]. فضلا عن تعاليم «زرادشت» و«ماني» و«مزدك»، كانت تظهر من حين إلى آخر بين المسلمين أواخر الدولتين: الأموية والعباسية بأشكال مختلفة؛ فجادلهم المسلمون ودفعوا حججهم، واعتمدوا في ذلك على اللغة وارتكزوا على الجدل وخاضوا في التعليل.

كان القرآن الكريم مصدرا خصبا للتعليل عندهم، لتوافره على آيات كثيرة تحثّ العقل على التفكير والتدبر والنظر، منها قوله عز وجل: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾ [يونس: ٣] وقوله: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢] وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥] وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ [ق: ٦]. وقد مثل الحديث الشريف مع القرآن الكريم

مصدرا غير مباشر للتعليل في البيئة الإسلامية، لأن أحاديث كثيرة وردت على شكل قضية شرطية: المقدم فيها علة للتالي [١٥]. عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه»[١٦]، الأمر الذي جعل بعض الدارسين يقرّ بأن فكرة العلية في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف تمثل بداية اليقظة للعقل الإسلامي[١٧]، ولا نشك في أن هذا الإقرار يدل على صحة ما نذهب إليه من استبعاد التأثر بالعوامل الخارجية في المرحلة الأولى من الحياة العقلية الإسلامية على أقل تقدير.

لقد ذكرنا قبل العلوم الإسلامية، وهي العلوم التي كان النحو فيها أوثق ما يكون بعلمي الكلام والأصول، أي أنها كانت العلوم الثلاثة الأكثر تبادلا للتأثر والتأثير، إذ ظهر التأثير الكلامي مبكرا في النحو، وصار هذا التأثير أشد حين تقدم التعليل في النحو. يقول الزجاجي: «قال قائل قد ذكرت أن الأفعال عبارة عن حركات الفاعلين والحركة لا تبقى وقتين، وأصحابكم البصريون يعيبون على الكوفيين القول بالفعل الدائم لهذه العلة نفسها. إن الحركة لا تبقى زمانين، وإنه محال قول من قال: فعل دائم، وقد جعلتم أنتم أيضا الأفعال ثلاثة أقسام: فقلتم: فعل ماض وفعل مستقبل وفعل في الحال؛ فأما الماضي والمستقبل فمعقولان، ولم ينفك فعل الحال من أن يكون في حيز الماضي أو الاستقبال وإلا رجعتم إلى ما أنكرتموه»[١٨].

أما في الفقه فقد كان الخليل بن أحمد الفراهيدي معاصرا للإمام أبي حنيفة، وهو إمام الفقهاء «الذين جعلوا لرأيهم شأنا في إصدار الأحكام إلى جانب الكتاب والسنة»[١٩]. قال جلال شمس الدين: بأنه ثاني علماء الكوفة «صاحب القياس الفقهي إحدى وسائل التعليل أيضا، وهو أول من أدخل هذا المبحث من الفقه إلى الدرس اللغوي بالكوفة، لاستخدامه في التعليل»[٢٠]. وعاصر سيبويه تلميذيْه: أبا يوسف ومحمد. وقد روى أبو جعفر الطبري أن أبا عمر الجرمي قال: «أنا مذ ثلاثين أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه. قال: حدثت به محمد بن يزيد على وجه التعجب والإنكار فقال: أنا سمعت الجرمي يقول هذا، وأومأ بيديه إلى أذنيه. وذلك أنّ أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث فلما علم كتاب سيبويه تفقه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش»[٢١]، وذكر ابن جني أنّ كتب محمد بن الحسن - رحمه الله - «إنما ينتزع أصحابنا منها العلل، لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه»[٢٢].

كان ذلك هو الجو العام الذي نشأ فيه النحو، وكان إلى قبيل الدولة العباسية جوا تسيطر عليه العلوم الإسلامية، لكنها كانت علوما غير متميزة، لأن الثقافة في تلك المرحلة كانت كتلة واحدة «ممتزجة من تفسير وحديث وفقه وما يلزمها من لغة وشعر»[٢٣]، ولكن هذه العلوم الإسلامية اتجهت مع مستهل القرن الثاني الهجري إلى تميز بعضها عن بعض في أوائل

العصر العباسي. وقد ذكر أحمد أمين عن الذهبي أنه في سنة ١٤٣هـ شرع علماء الإسلام يُدوِّنُون الحديث والفقه ويضعون المصنّفات، وفيها كثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة[٢٤].

لقد استمر الطابع الديني في العصر العباسي، ولكن البحث فيه اتخذ شكلا آخر، ظهرت إلى جانب العلوم الإسلامية فيه علوم دنيوية نواتها الطب في المدرسة التي أنشأها النساطرة بـ «جنديسابور»، وهي المدرسة التي ورثت الطب والفلسفة اليونانيين في الشرق، وتكونت حولها الدراسة الطبيعية والكيميائية والهيئة والمنطق والإلهيات؛ فصارت الدراسة حينئذ نوعين: دينية حول القرآن والحديث، ودنيوية حول الطب. ولا يخفى ما لكل نوع من مميزات خاصة ومنهج خاص رغم ما لكليهما من تأثير وتأثر.

ولا شك في أن عوامل كثيرة سببّت هذا التطور فنتج عنها تنظيم هذه العلوم وتدوينها وتفريعها [٢٥]. كانت الحضارة في العراق أيام العباسيين أتم منها في دمشق أيام الأمويين، إضافة إلى كثرة المال واكتمال الصنائع ووفرة العلم. ومنها كان الفرس وغيرهم يشكلون الغلبة في الدولة العباسية وقل أمامهم العنصر العربي. ولما كان لهؤلاء زمام شؤون الدولة، وهم الذين قطعوا المراحل الأولى للعلم من خلال أممهم وكادوا يصلون إلى آخرها، ومثلهم كان النساطرة وغيرهم فإنهم لما أعطوا الحرية للعلم نهضوا به على ضوء ما كان لهم من مناهج في أممهم قبل الإسلام.

ولقد مكّن مرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره وفتح البلدان من ظهور جيل من أبناء الفرس والروم وغيرهما، هذا الجيل الذي أنشأ باللغة العربية ما كان يكتبه آباؤه بلغتهم، ودوّن العلوم العربية على غرار ما كانت تدوّن به العلوم في غيرها من اللغات، فضلا عن أن الحياة الاجتماعية بالعراق مختلفة عما هي عليه بالشام؛ وهذا في حد ذاته أفرز توجها مختلفا في البيئتين، نتج عنه نظر جديد تمثل في نظام الري باعتبار دجلة والفرات، واختلفت الحياة الفكرية بين البصرة والكوفة، فكانت النتيجة خلافا في النحو واللغة والأدب وغيرها.

ولعل العامل المهم الذي ينبغي ألاّ نغفله هو أن الأمة الإسلامية قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة؛ فقادها هذا لزاما إلى الطور الذي يليه، وهو طور التنظيم وتدوين العلوم وتقسيمها وتأصيل القواعد والاستدلال منها، لكن الانتقال بين هذين الطورين شمل العلوم النقلية من دينية ولغوية وأدبية. أما العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضة ونحوها فبدأت منظمة في الأمة الإسلامية، لأن الأدوار الأولى السابقة لهذا التنظيم قد قطعت في أممها من يونان وهند وفرس؛ لذلك نقلت إلى اللغة العربية في صورتها المرتبة الكاملة.

ولنا أن نتصور الآن بعد هذا الخضم أن الجو العام الذي نشأت فيه العلوم الإسلامية وتطورت هو الجو الذي نشأ فيه النحو وتطور: فعرف فيه التعليل تدرّجا بما جدّ فيه من

معطيات هذه البيئة الإسلامية وخصائص مناطقها المتنوعة وطبيعة علومها التي تمحورت حول القرآن الكريم، فقد أمدت القراءات النحو بالنقل والاعتماد على الرواية، وأمده علما أصول الفقه والكلام بالطابع العقلي الذي جعل العقل فيه لا يتوقف عند ظواهر اللغة بالوصف المباشر، وإنما يتعداه إلى التفسير العقلي الموصل إلى القوانين المطردة التي يرونها فيما وراء الاستعمال اللغوي [٢٦].

وإذا كانت القراءات قد اعتمدت على النقل، والكلام اعتمد على العقل: فإن أصول الفقه جمعت ما بين النقل والعقل، ومادامت صلة النحو قوية بهذه العلوم فإن منهجه لم يكن نقلا محضا ولا عقلا محضا [٢٧]. ويبدو هنا كيف كان التعليل بالنحو، قبل ترجمة حنين بن إسحاق[٢٨] نابعا من داخل البيئة الإسلامية، لأنها كانت مفعمة بالطابع الإسلامي، وإن كانت هنالك افتراضات فمفتقرة إلى الدليل المادي. وسنعرض إلى ذلك لاحقا على أي حال، ولكن هل يحق لنا أن نتساءل عما تركته هذه العلوم الإسلامية من بصمات في التعليل النحوي؟

٢ - العلة وعلاقتها بالمذاهب والنحو

أ - تأثير أصول الفقه:

يتّضح تأثير أصول الفقه في المصطلحات النحوية التي استمد بعضها من القرآن الكريم كالنسخ من قوله تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]. والقياس في الإعراب أوفي مسائل العلل هو نفسه القياس في أصول الفقه، لأن نشأته سبقت نشأة النحو، حيث دلت مؤلفات عديدة لأصول الفقه على أنّ هذا العلم بدأ في عهد الصحابة [٢٩]. فعرفت يومئذ طرق الاستنتاج الفقهية والمناهج المتبعة لاستنتاج الأحكام الشرعية، كما تدل على الاستنباط في عهد التابعين لكثرة الحوادث والعكوف على الفتوى، وازدادت المناهج تميّزا في عهد الأئمة المجتهدين إلى أن جاء الإمام الشافعي فوجد أمامه ثروة فقهية كبيرة خلّفها صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأكابر التابعين ومن سبقهم، فعمل على تدوين القواعد التي ارتكزت عليها وهي التي عرفت بأصول الفقه[٣٠].

أما نشأة النحو فقد اتفقت أغلب الروايات على إسناد نشأته[٣١] إلى أبي الأسود الدؤلي، وكان الحافز إلى هذه النشأة دينيا بضبط المصحف بالشكل، ثم عرفت الفترة الممتدة بين أبي الأسود والخليل بن أحمد أوليات الدراسة النحوية [٣٢] بعد جمع المتن اللغوي ليشرع الدارسون اللغويون (النحويون) في استقرائها واستنباط الأسس والنظريات التي تقوم عليها، وكان أشهر نحاة هذه الفترة بدءا بأبي الأسود الدؤلي: يحيى بن يعمر، عنبسة الفيل وميمون الأقرن وعبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي، الذي مد القياس وعلل في النحو وقيل فيه: هو والنحو سواء، ثم عيسى بن عمرو الثقفي المولع بالغريب في النحو، ثم القارئ النحوي اللغوي أبو عمرو بن العلاء.

ونحن نرى أن هذه الفترة الممتدة بين الرجلين العلمين قد استفادت من طرق الاستنتاج الفقهية، ومناهج استنباط الأحكام الشرعية التي عرفها الخلفاء ومن عاصرهم أيضا من الصحابة، وأن هذا الاستنباط قد اتسع في عهد التابعين ومن جاء بعدهم[33]، واستفاد منه الدرس النحوي بخاصة منذ بداية عصر التدوين المتميز بظهور العلوم الإسلامية والمدارس النحوية كذلك، وهذا سيترك تأثيره الأعمق لا محالة في الدرس النحوي وأصوله لاحقا.

فإذا كان نشوء النحو المرتبط بأبي الأسود قد اتسم بالبساطة وخلا من التعمق والاستقصاء، فإنه شهد علامات التدقيق في الإرهاصات السابقة لتشكل المنهج البصري على يد الأعلام سالفي الذكر: عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي ثم تلميذاه عيسى بن عمرو الثقفي وأبو عمرو بن العلاء، ثم تحدد منهج المدرسة بوضوح على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي شيخ هذه المدرسة، التي منحت للقياس الأسبقية على السماع وتشددت فيه، وهو ما يبدو للدارس في تضاعيف «الكتاب»، ولا شك في أنها مدرسة استفادت من المناخ العلمي الرائج من المباحث الفقهية والكلامية وتعاملت مع مفاهيم الأصول النحوية. وهو ما يمكن أن يقال على المدرسة الكوفية التي بنت منهج مدارستها للغة على السماع أو الأخذ عن الأعراب والتركيز على المغالاة في الاهتمام بالشواذ اللغوية والنحوية، وما تبع ذلك من مدارس احتد الجدل اللغوي فيما بينها، فسبب المفاضلة والجنوح إلى إثبات المقدرة العقلية بين عدد غير قليل من علماء منهجي المصرين: البصرة والكوفة، وذلك في كنف التنامي التعليلي الذي تعقّد مع مرور الوقت وتطور بفعل ما ثقفه هؤلاء العلماء من المعرفة السائدة؛ غير أن القرن الرابع الهجري وما تلاه هو الذي شهد التأليف في أصول النحو التي كانت أفكاره مستخدمة بين العلماء السابقين وماثلة في أذهانهم؛ هذا القرن الذي يعدّ من أزهى عصور الابتكار في تأليف النحو واللغة، لأن اتساع العمران في عهد الدولة الإسلامية الكبرى، التي كان مركزها بغداد، خلق تطورا في الحياة العملية: فنشطت لذلك الدراسة اللغوية وتوجت حركة التأليف في النحو بابتكار علم أصوله على يد أبي بكر بن السراج في كتابه أصول النحو «الكبير والصغير»، وأبي القاسم الزجاجي في كتابه «الإيضاح في علل النحو»، وهو كتاب نظري موجز في العلل، وأبي علي الفارسي الذي يبدو له التعليل في الصرف والنحو ويظهر ذلك في بعض كتبه مثل «الإيضاح العضدي» و«التكملة» و«كتاب الحجة في تعليل القراءات السبع»، وهذا الأخير ركز فيه على توجيه القراءات السبع من الوجهة النحوية، وهو يؤثر الوضوح فيها جميعا ويبعد عن الإلغاز التعمية. وأبو الحسن محمد بن عبدالله (المعروف بالوراق) في كتابه «العلل في النحو» أقام فيه تفصيل المسائل وتعليلها على كتاب سيبويه، وهو كتاب يعكس المستوى الفكري الذي بلغه العقل العربي في المعرفة الإنسانية بعامة وفي النحو العربي على وجه الخصوص. وتلميذا أبي علي الفارسي: ابن جني وعبدالقاهر الجرجاني، فللأول كتاب الخصائص وللثاني كتابه

«العوامل المائة»[٣٤]. وابن الأنباري، كمال الدين أبو البركات، الذي تميزت مؤلفاته بالتعليل والقياس والتعمق في الجدل والأدلة، ومن مؤلفاته: لمع الأدلة و«الإغراب في جدل الإعراب» و«الإنصاف في مسائل الخلاف» و«أسرار العربية». والعكبري (أبوالبقاء عبدالله بن الحسين) في كتابه «اللباب في علل البناء والإعراب»، وهو من أكثر الكتب المعللة في الأحكام النحوية. وجمال الدين محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي في كتابه «شرح التسهيل - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد»، الذي ساق فيه آراءه بالنظر إلى النحاة السابقين وبالاعتماد على الموازنة بين الآراء، وكان في ذلك ينتقي أقواها حجة، فإن لم يقنع برأي منها يضع رأيه المبني على الدليل والبرهان معززا بالأسباب والعلل في دقة ووضوح وأمانة وإفصاح واستيفاء الغرض[٣٥]. ثم جاء بعد ذلك السيوطي ليطل علينا بمؤلفه «الاقتراح في علم أصول النحو»، لكنه كتاب في طرائق التفكير النحوي، ولا يعكس المعنى اللغوي لأصول النحو مثلما هو في كتاب ابن السراج مثلا، الذي سبقه فيه وسبقه إلى ذلك ابن جني أيضا فيما بسطه من أبواب بالخصائص، يبرز فيه محاولات النحويين واللغويين في هذا الفن (باب في مقاييس العربية - باب في تخصيص العلل - باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة وبين العلة المجوّزة... إلخ)[٣٦]. إن ذلك كله يبين أن جميع الكتب النحوية التي اهتمت بالقياس والتفريع وإبراز العلل هي مؤلفات كتبها أصحابها بعد الأئمة الأربعة[٣٧]، الذين وضعوا علم أصول الفقه وأسسوا قواعده. ولما ظهر بجلاء أن علم أصول الفقه قد سبق النحو وأصوله فإنه تأكد تأثير الأول في الثاني بخاصة حين يدرك الباحث أن أوائل الدارسين النحويين كانوا من القراء في المصرين معا: البصرة والكوفة[٣٨]. وممن اهتم بالنحو ومدارسة القرآن الكريم: الرؤاسي، قطرب المستنير المعتزلي، والأخفش سعيد بن مسعدة المعتزلي، والمبرد، ونفطويه، والنحاس، ودُرُسْتويه، وأبي علي الفارسي، وعبدالقاهر الجرجاني، وابن فارس، والزمخشري المعتزلي، وابن الأنباري أبو البركات، وأبو البقاء العكبري، وابن الحاجب، والسيوطي... وغيرهم[٣٩].

وقد ذكر هذا الأخير (السيوطي) أن البحث اللغوي عند العرب لم يكن من الدراسات المبكرة، لأنهم اهتموا بالعلوم الشرعية أولا، ولمّا فرغوا منها أو كادوا اتجهوا إلى العلوم الأخرى، إذ قال: «إنه منذ منتصف القرن الثاني الهجري بدأ علماء المسلمين يسجّلون الحديث النبوي ويؤلّفون في الفقه الإسلامي والتفسير القرآني، وبعد أن تم تدوين هذه العلوم اتّجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشرعية، ومن بينها اللغة والنحو»[٤٠]. ولهذا رأى أحمد أمين أن عمل علماء اللغة في ذلك العصر لم يكن إلا نقل ما يسمعون من العرب مشافهة ثم يقيدونه بالكتابة؛ لذا كان أكثر اللغة قد كتب في العصر العباسي الأول لا قبله[٤١].

ومن النصوص الدالة على تأثر النحاة بأصول الفقه في تصنيف مؤلفاتهم ما ذكره أبو القاسم الزجاجي مقارنا بين الإعراب والفقه في الاطراد، مبينا أن الشيء له أصل يلزمه

مجتمع عليه ونحو يُطَّرد فيه، ثم يعترض لبعضه علة تخرجه عن جمهور بابه فلا يكون ذلك ناقضا للباب [٤٢]، فإذا كان النحاة قد أجمعوا أن الأصل في الأسماء أن تكون معربة، وأن أصل البناء للحروف والأفعال، مع أن بعض النحاة رأوا أن الأفعال مستحقة في الأصل للإعراب، مع إجماعهم على استحقاق الأسماء للإعراب؛ بيد أننا نجد كثيرا من الأسماء غير معرب لعلل فيها، ومع ذلك لا تخرج عن أن تكون من الأسماء. وذلك موجود في سائر العلوم حتى في علوم الديانات: كما يقال في الإطلاق: الصلاة واجبة على البالغين من الرجال والنساء، ثم نجد منهم من تلحقه علة تسقط عنه فرضها؛ فكذلك حكم الإعراب عَرَضَ في بعض الكلام ضرورة دعت إلى جعل الإعراب حروفا، وذلك في تثنية الأفعال المضارعة وجمعها وفعل المؤنث المخاطب في المستقبل، وذلك في خمسة أمثلة من الفعل هي: «يَفْعَلانِ وتَفْعَلانِ ويَفعلونَ وتفعلونَ وتفعلين أما حذفها فعلامة الجزم والنصب» [٤٣]: فالأصل في الإعراب فيها أنه حركة، ولكنه قد خرج عن هذا الاطراد فكان حرفا: فالخروج عن الأصل ليس في النحو فقط، وإنما هو موجود في العلوم كلها حتى العلوم الدينية؛ فقياس التعليل هنا على حد قياس التعليل في أصول الفقه. ومن المؤلفات المتأثرة بالتعليل في أصول الفقه كتاب ابن الأنباري «الإنصاف في مسائل الخلاف»، الذي صنّفه على غرار كتب الأصول لأنه قال في مقدمته: «... وبعد: فإن جماعة من الفقهاء المتأدبين والأدباء المتفقهين المشتغلين عليّ بعلم العربية بالمدرسة النظامية . عمر الله مبانيها! ورحم الله بانيها! - سألوني أن ألخّص لهم كتابا لطيفا يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة» [٤٤]، ثم يذكر في مقدمة كتابه «لمع الأدلة» أن علم الجدل في النحو وعلم أصول النحو يعرف بهما القياس وتركيبه وأقسامه: من قياس العلة وقياس الشبه وقياس الطرد؛ بحث ذلك على حد أصول الفقه؛ فكان التناسب بينهما واضحا، لأن النحو معقول من منقول، كما أتى الفقه معقولا من منقول [٤٥].

وقد ألَّف السيوطي كتابه: «الأشباه والنظائر»، وهو يقصد أن يسلك بالعربية سبيل الفقه، الذي صنفه المتأخرون فيه من كتب الأشباه والنظائر [٤٦]، ونحن نجده يقارن بين عمل اللغوي والنحوي، وعمل المحدث والفقيه، وذلك فيما أورده عن اللطيف البغدادي في شرح الخطب النباتية: «اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه. أما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه، ومثالهما المحدث والفقيه؛ فشأن المحدث نقل الحديث برمته ثم إن الفقيه يتلقاه ويتصرف فيه ويبسط فيه علله ويقيس عليه الأشباه الأمثال» [٤٧].

وإذا كان حفظ القرآن الكريم من عمل الدولة وواجبها، فإن العلماء قد تكفلوا به، لأنه من أعمالهم ويدخل في تخصصهم. إنهم حفظوا القرآن الكريم عن الرسول . صلى الله عليه وسلم . وجمعوه وكتبوه ووحدوا نصه وأعربوه وأعجموه، ولم يقفوا عند هذا الحد من الحفظ

والتوحيد والضبط، بل سعوا إلى دراسته وفقه منهجه؛ لذلك انقسموا طوائف اتجهت كل منها في دراسته اتجاها: واحدة ركزت على تصحيح متن القرآن عن طريق الرواية وهم القراء، وثانية درست ما تضمنه من الأحكام؛ وقد قام به الفقهاء. وثالثة ركزت على الوجهة اللغوية وراحت تعنى بإعراب نصوصه، معتمدة على رواة اللغة، ثم توسعت في دراسة علل التأليف وعلل الإعراب: وهي طائفة النحاة الذين يعرفون أيضا بالدارسين اللغويين[٤٨].

ولما كان أوائل الدارسين النحاة من القراء أو ممن اهتموا بالدراسات القرآنية مثل عبدالله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد الفراهيدي من البصرة، وعلي بن حمزة الكسائي ويحيى بن زياد الفراء فإنه إقرار آخر لحقيقة تأثر النحاة بأصول الفقه، باعتبار النحو وليد التفكير في القرآن، لأن هؤلاء لم يفكروا منذ البدء في دراسة علم يبحث عن علل التأليف، ولكنهم توصلوا إلى ذلك بعد أن نضجت الفكرة لديهم وهم يقومون بعملهم القرآني[٤٩]. ونحصر جوانب التأثير في موقفين:

الأول - استعارة مصطلحات كثيرة للإعراب من بعض المصطلحات الفقهية مثل الوارد في تفريعات القياس: (قياس الطرد، وقياس الشبه، وقياس العلة)، وما أخذ من الفقه كذلك كاستصحاب الحال، والقياس بإلغاء الفارق والاستحسان وتقسيم الحكم النحوي إلى واجب وممنوع وحسن وقبيح وخلاف الأولى وجائز وهي الأقسام نفسها المعتمدة في أقسام التكليف الشرعي: الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح، وفي تعريفهم لأصول النحو كذلك[٥٠]، وغيرها من المصطلحات التي سنقتصر على بعضها ونبسطه في غير هذا السياق لاحقا، مدركين أن استيفاءه كله والإلمام به جميعا مما لا يسعه هذا المقام البحثي لسعته وتعقده.

والثاني - القياس والتعليل. ولكن الدارسين اختلفوا في نضج فكرة التعليل والقياس عند دارسي النحو الأوائل، لأن بعضهم يرى النحو حتى نهاية ١٥٣هـ، وهي سنة وفاة أبي عمرو بن العلاء تقريبا[٥١]، وهو من نحاة الطبقة الرابعة[٥٢]. قلت: يرى بعضهم النحو لم يتجاوز بعد طور التكوين والنشوء، ولكنه يقرّ بأن فكرة التعليل والقياس قد اختمرت بينهم[٥٣]، لأن النحو قبل الخليل بن أحمد كان يدرس في ظل القرآن، ولكنه استقل في عهده عن الدراسات القرآنية وصار يطلب لذاته، من أجل التمكن من أساليب العرب، وهكذا صار لاستنباط القواعد والأسس التي تبنى عليها[٥٤]. ونريد أن نذكر بعض المصطلحات[٥٥] التي نقلها النحاة من علماء الأصول - بالدرجة الأولى - من الذين سبق تحديد أصولهم بدءا من القرن الأول الهجري كدليل على هذا التأثر، لأن التأليف في أصول النحو تأخر إلى بداية القرن الرابع الهجري بظهور «أصول النحو الكبير والصغير» لابن السراج، والفصول المبسوطة فيها من ابن جني في كتابه «الخصائص» لتمتد إلى ابن الأنباري في رسالتيه «لمع الأدلة والإغراب في جدل الإعراب»، إلى السيوطي الذي جمع من سابقيه مادة علمية مفيدة تتعلق بهذا الموضوع في

كتابه «الاقتراح في علم أصول النحو». ومن الأمثلة التي أردناها على سبيل التمثيل والتقريب والإثبات نقلا واستعمالا ما يلي:



العلة: في الفقه مقتضى خارجي للفعل. الوصف الذي قبل الحكم علة وسبب لنشوئه نحو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة ٢٢٢] وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضا فهي له» فهذه أحكام ذكرت بعد أوصاف كاعتزال النساء عقيب المحيض، وقطع السارق عقيب السرقة، وملك الأرض بعد الإحياء. هذا يفيد أن الوصف الذي قبل الحكم علة وسبب لثبوته: الفاء للتعقيب تفيد تعقيب الحكم الوصف وأنه سببه. والحكم رُتّب على الوصف بصيغة الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق:٢]، وذكر الحكم جوابا للسؤال معناه أن السؤال المذكور أو مضمونه علة الجواب كقول الرسول صلى الله عليه وسلم في أعرابي واقع أهله في رمضان: [اعتق رقبة] لأنه في معنى: حيث واقعتَ أهلَك فأعتقْ رقبة[٤٦].

وإذا كان القياس في الفقه أداة في النصوص الدينية، بها يطور العقل الإنساني دلالة هذه النصوص لتوائم متغيرات الزمان والمكان في مجال الأحكام الشرعية، فإنه في النحو أداة تنظيمية تحول الكلام إلى لغة، وتجعل التعدد والتغاير منظما ومرتبا ومؤتلفا، كأن ترجع الفرع أصلا، وتقيس عليه بعد أن قست على الأصل، وهذا مثل قياس الصفة (اسم الفاعل) في العمل على «الفعل»، قال محمد درويش: (الكامل)

الفـــــاتحــــون علـيْ سطـوحَ منـازلِي
لـم يـفـــتـــحُـــوا إلا رعــــودَ زلازلِي

فاسم الفاعل (الفاتحون) وصف يدل على الفعل ومن قام به؛ لذا اقتضى أثرا إعرابيا في الاسم (سطوح) الفضلة؛ فأنت ترى كيف قيس على الفعل (فتح) في العمل.

لقد تميز طابع التعليل اللغوي عند الخليل وسيبويه - في الكتاب - بالرسوخ والتوظيف الملحوظ المبني على خلفية مؤسسة على تصور شامل للعلة، التي لا يخلو بناؤها عنده من

الإحكام والانسجام المدقق الأهداف والغايات، وهو لم يجانب بها سمة البحث العلمي الأصيل بملاحظة الظواهر اللغوية، فتصنيفها فاستظهار الضوابط الجامعة المطردة ثم صوغ القاعدة:



وهو العالم الموسوعي المتكلم، وهذا يعطي صورة عن مسألة التأثير والتأثر بين مناهج البحث عنده في العلوم، وعند غيره من علماء النحو والفقهاء والمتكلمين الموسوعيين كالمبرد، وابن السراج، والزجاجي، وأبي علي الفارسي، والوراق، وابن جني، والزمخشري، وابن الأنباري أبو البركات، وغيرهم.

غير أن التعليل تميز في البدء بالطابع الفطري، وهو ما نقف عليه في جواب الخليل نفسه حين سئل عن العلل التي يعتل بها أمن العرب أم من اختراعه؟ فرد بأن العرب نطقوا اللغة بسليقتهم وطبعهم وقد حذقوا مواقع كلامهم ومثلت علله في عقولهم، أما هو فاعتل بما عنده انه علة، فإن أصاب فهو الغاية الملتمسة، وإن تهيأ لغيره علل ارتآها فيما علله من النحو قد تكون أليق؛ فليفعل[٥٧]. واتسم التعليل كذلك بالسمة العقلية التي عكست البيئة الثقافية العربية والإسلامية، ومنا خ التوجه العقلي المعتمد من علماء الأصول في علمي الفقه والكلام من طريق أتباع أبي حنيفة المجتهدين، وهو الواضح في النظر اللغوي التعليلي الاجتهادي عند الخليل في تضاعيف «الكتاب». ومن جاء بعده ممن يعمل رأيه. وقد شمل هذا النزوع مستويات الدرس اللغوي الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية.

وهذا أستاذ الخليل: عيسى بن عمرو الثقفي (ت ١٤٩هـ) يوظف التأويل العقلي في قول العرب «ادخلوا الأولُ فالأولُ». «الأول فالأول» مرفوعتان بلا عامل يقتضي الرفع، لأن الفعل «دخل» اختص

بالضمير الجمعي؛ لذا لابد من عامل يقتضي هذا الأثر الإعرابي: الرفع. وهكذا يضمّن عيسى بنُ عمرو الفعلَ (ادخلوا) معنى الفعل (فليدخل)، وهذا ما أخبرنا به سيبويه بقوله: «وكان عيسى يقول: ادخلوا الأولُ فالأولُ عليّ، لأن معناه ليدخل فحمله على المعنى»[58]. ونلاحظ جنوحا واضحا إلى التعليل وطلب العلة أو العامل واعتماد التخريج العقلي، الذي يمكن من المناسبة للقوانين والقواعد المطردة، وبمصطلح واضح هو: الحمل على المعنى. ويمكن إبراز مراحل نظره العقلي كما يلي:

- تحديد الظاهرة اللغوية: أدخلوا الأولُ فالأولُ.
- استقراء الكلام أو التصور النظري: إلزامية توافر عامل يرفع (الأولُ فالأولُ).
- تحديد التعليل العقلي: فليدخل الأولُ فالأولُ ليستقيم التركيب المقول مع القاعدة.
- المصطلح الموظف:حمل كذا على معنى كذا.

ولا يتسع المجال للخوض في التفاصيل أكثر بالمستوى الصوتي والصرفي والدلالي لضيق المقام، ولكن العينات المبسوطة نراها محفزة على طلب هذه الظاهرة في شمولها ومدلولاتها لمن رام الاستقصاء بخاصة في الكتاب لسيبويه وكتب الأصول بعامة[59].

الاستحسان:

في الفقه هو: أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[60]. وقد أثر علم أصول الفقه بهذا المصطلح في علم أصول النحو، وجاء استخدامه من ابن جني الذي خصص له بابا (باب في الاستحسان)[61]. وهو من أنواع الاستدلال، علته غير مستحكمة، ولكنه نوع من الاتساع والتصرف كتركك الأخف إلى الأثقل من دون ضرورة، كقلب الياء واوا في الفتوى والتقوى من غير علة قوية، لأنهم أرادوا الفرق بين الاسم والصفة، لكنهم لا يوجبون على أنفسهم الفرق بينهما، لأنهما يشتركان في أمور كثيرة نحو: حسَن: حِسان، وهو كجبَل وجِبال وغَفور وغُفُر مثل عَمود وعُمُد[62]. وهو مختلف فيه حسب ابن الأنباري، فذكر أن بعضهم حده قائلا: «ترك قياس الأصول لدليل، ومنهم من قال: هو تخصيص العلة» فمثال ترك قياس الأصول من ذهب إلى رفع الفعل المضارع لخلوه من العوامل الناصبة والجازمة. ومنهم من رأى ارتفاعه بالزائد في أوله، الذي هو كذلك مخالف لقياس الأصول. لأن الزائد في الفعل المضارع جزء منه، ولما كانت الزوائد الأربع جزءا منه، لأن الأصول تدل على أن العمل لابد أن يكون غير المعمول ولا جزءا منه. وحين حده آخرون بقولهم: «ما يستحسنه الإنسان من غير دليل»، قال ابن الأنباري: «ليس عليه تعويل»[63]، وحدّه الجرجاني علي بن محمد بقوله: «هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس»[64].

المسند:

عند المحدّثين حديث مرفوع من صحابي بسند ظاهره الاتصال، وهو عند علماء الحديث ما اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه، وأكثر ما يستعمل فيما جاء عن الرسول صلى الله

عليه وسلم دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم. ففيـه إذن نسبة. والمسـند عنصر لغوي لا يستغني عن المسند إليه، ليس للمتكلم منه بدّ لقول سيبويه: «وهما مما لا يغنى واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بدا فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك: عبدالله أخوك: وهذا أخوك» ذكر هذا في باب: «هذا باب المسند والمسند إليه»: بأنهما لا ينفك أحدهما عن الآخر[٦٥]، من حيث النسبة أحدهما إلى الآخر، وضم كل منهما للآخر لتتحقق الفائدة التي يحسن السكوت عليها بين المتكلم والمخاطب؛ لذا إذا كان المسنَد - كما ذهب إليه السيرافي (ت٣٦٨هـ) - هو الحديث فإن المسند إليه هو المحدَّثُ عنه، كقولنا في الحديث الذي يحدّث به عن الرسول صلى الله عليه وسلم: هذا الحديث مسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فالحديث مسند، ورسول الله (مسند إليه. وقد بسط أوجه المسند والمسند إليه في أربعة، ولم يفرق في الوجه الرابع بين منزلة ارتباط المسند بالمسند إليه، وعلاقة المضاف بالمضاف إليه من حيث المضاف هو الأول والمضاف إليه هو الثاني، وبأن معنى الإضافة والإسناد واحد، تدليلا على حاجة كل منهما إلى الآخر؛ فإتيان الأول يعوزه الثاني لأنه به يتمّ[٦٦]. ووظفه ابن الأنباري كما أشرنا قبل وطبقه في الأمثلة النحوية واللغوية في فصل «الاعتراض على الاستدلال بالنقل» الذي يقع بالاعتراض على الإسناد بالمطالبة بإثباته، وذلك بإسناده أو إحالته على الكتب المعتمدة من علماء اللغة. وكذلك في الفصل الثاني عشر من كتابه: الإغراب في جدل الإعراب «في ترجيح الأدلة» واصفا لا معرفا أو حادا[٦٧]. وقد تعارف النحاة على تسمية الحكم الذي يراد إسناده إلى المحكوم عليه مسندا؛ فالمسند في الجملة الفعلية ما كان دالا على التجدد، أي أن يكون فعلا. أما المسند في الاسمية فالدال على الثبات والدوام بالنسبة إلى المسند إليه، أي أن يكون اسما[٦٨]. وهذا يحيلنا إلى مصطلح آخر يرتبط بالمسند هو:

الإسناد:

عند علماء الحديث: قول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو من مصطلحات علم الحديث التي استعملها علماء أصول النحو كابن الأنباري، مثلما ذكرنا قبل قليل وظف رصيده الفقهي والكلامي في مسائل الدرس اللغوي بأصول النحو مستخدما مثلا هذا المصطلح المعروف بالأصالة لدى المحدثين في وجوه الاعتراض على الإسناد، وكذلك في «ترجيح الأدلة» دون أن يحد لنا هذا المصطلح[٦٩].

الشاهد:

قول عربي لقائل يوثق بعربيته، يورد للاحتجاج والاستدلال به على رأي أو قول. وقد اعتمد بوفرة في كتب النحو موزعا بين القرآن الكريم والقراءات والشعر العربي والحديث الشريف والأقوال السائرة، هو يختلف عن المثل لأن الأخير للتمثيل به على قاعدة نحوية أو على حقيقة

هذه القاعدة، وليس للتدليل على صحتها والبرهنة على سلامتها؛ لذا قال ابن يعيش عند الاستشهاد بالبيت:

قَــــدْ أَحْلَكَ ذَا الْمَجَــــازِ وَقَـــدْ أَرَى
وَأَبِيَ مَــــالَكَ ذُو الْمَجَــــازِ بِدَارِ [٧٠]

«والشاهد فيه قوله: وأبي بياء مدغمة على إعادة اللام المحذوفة. ولا حجة في ذلك لاحتمال أن يكون أراد جمع السلامة؛ لأنهم يقولون: أب أبون، وأخ أخون كما قال:

فَلَمَّـــا تَبَـــيَّنَّ أَصْــــوَاتَنَا
بَكَيْنَ وَفَــــدَّيْنَنَا بِالأَبِينَا [٧١]

النسخ:

أخذه النحاة من علماء أصول الفقه، وهو مستمد من القرآن الكريم: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهو في اللغة يدور عند اللغويين بين عدة معان: النقل والإبطال والإزالة. نقله النحاة عنهم لأنهم رأوا تطابقا في المعنيين الفقهي والنحوي، وقد عرفه علماء الأصول شرعا بقولهم: «الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم مع تراخيه عنه» [٧٢]، أو «رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر» [٧٣]، وروي أن المسلمين كانوا أول أمرهم يتوجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس، ثم أمروا بالتوجه إلى المسجد الحرام [٧٤] قال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[البقرة: ١٤٣]، ثم قال سبحانه: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]. أخذ النحاة - إذن - مصطلح النسخ وأطلقوه على ما يغير الحركة الإعرابية في أركان الإسناد في الجملة الاسمية مثلا فسموا «كان وأخواتها، وإن وأخواتها» نواسخ: فحكم المبتدأ كما ترى في جملة «العلمُ نافع» الرفع، ولكن بدخول «إنّ» أو إحدى أخواتها غيّر هذا الحكم الأول ونسخه، لأنه عنصر لغوي اقتضى في الاستعمال المطرد عند العربي نصب المسند إليه وإبقاء المسند على أصله، ومنه يكون تحليل الجملة:

إنّ: حرف مشبه بالفعل للتوكيد.

العلمَ: مبتدأ أخذ الفتحة اقتضاء لـ إنّ وهو مسند إليه.

نافعٌ: خبر مرفوع وعلامة رفعه الضمة. وهو مسند.

وبدخول العنصر اللغوي «كان» المشير إلى الزمن الماضي في التركيب: «كان الأمنُ شائعا» ترتب عليه نسخ حكم الخبر (المسند)، ومنه يكون تحليل الجملة:

كان: عنصر إشارة إلى الزمن.

الأمنُ: مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة وهو «مسند إليه مرفوع».

ثالثا: خبر أخذ الفتحة لاقتضاء كان ذلك، وهو «مسند أخذ الفتحة». قياسا على ما جاء في الاستعمال العربي.

التعليق:

أخذ النحاة هذا المعنى الاصطلاحي في باب أفعال القلوب، فالعامل يكون موجـودا لكنه لا يؤثر في معموله كالذي يبطل عمل ظن وأخواتها في اللفظ دون التقدير، لاعتراض ما له صدر الكلام بينهما وبين معموليها، مثل «علمتُ لَسَليمٌ فاضل» «فكان النصب من حق «سليم فاضل». لكن العامل ملغى في اللفظ عامل في المحل، فهو عامل لا عامل بين بين، وهو مأخوذ من الفقه، أخذه الفقهاء من قوله تعالى: ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: ١٢٩].

الكناية: عند نحاة الكوفة: فالمكنيات عندهم مرادفة للضمائر. قال ابن يعيش: لا فرق بين المضمر والمكني؛ فهما من قبيل الأسماء المترادفة، فمعناهما واحد وإن اختلفا من جهة اللفظ، والمضمرات نوع من المكنيات عند البصريين [٧٥]. أخذه النحاة من الفقهاء الذين استعملوه في الفقه مقابل الصريح الذي ينكشف المراد منه في نفسه لفظا مستعملا، فقولك: زيدا شكرتُه:

زيدا: منصوب بالفعل المتأخر عند الكسائي والفراء والفعل المذكور متعد إلى زيد وإلى ضميره لأن الضمير في المعنى هو الظاهر، فلا يغير تقديم المفعول لغرض بلاغي شيئا فـ «زيدا» هو المفعول، وليس الضمير المتصل بالفعل إلا كناية عنه وإشارة إليه لا غير [٧٦].

استصحاب الحال:

مصطلح فقهي هو: «أن يكون الحكم ثابتا في حالة من الحالات ثم تتغير الحالة فيستصحب الإنسان ذاك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة، ويقول من ادعى تغير الحكم فعليه إقامة الدليل» [٧٧] وقيل: «ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك لأمر ما، ما لم يوجد ما يغيره؛ فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء، قال الخوارزمي: هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي، إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها من الكتاب ثم في القياس فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي لإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته» [٧٨]. استخدمه ابن جني فأشار إلى مفهومه لا غير في «باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأُوَل، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول»، وضرب لذلك مثلا بـ «أو» التي هي لأحد شيئين في الأصل أين كانت وكيف تصرفت. ولكن الفراء نقلها عن هذا الأصل وذكر أنها قد تدل على معنى «بل» مستندا إلى قول ذي الرمة:

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ في رَوْنَقِ الضُّحى
وصُورَتِها أو أنتِ في العينِ أمْلَحُ

قال: معناه: بل أنت في العين أملح[٧٩]. ثم استخدمه ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) استخداما اصطلاحيا فعرفه بقوله: «المراد به استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، واستصحاب حال الأصل في الأفعال، وهو البناء حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء، ويوجد في الأفعال ما يوجب الإعراب»، ثم يقول: «وما يوجب البناء في الأسماء هو شبه الحرف أو تضمن معنى الحرف فشبه الحرف في نحو «الذي» وتضمن معنى الحرف في نحو «كيف»، وما يوجب الإعراب من الأفعال هو مضارعة الاسم في نحو «يذهب ويكتب ويركب في الأسماء»[٨٠]. والواقع أنه استمده من ثقافته الفقهية، وبالتالي أخذه من أصول الفقه، كما بينا صنيعه في مصطلح الإسناد قبل اتصال العلوم بعضها ببعض، ومن ثم تتبادل التأثير والتأثر؛ لأن المصطلح المذكور كان مستعملا في أصول الفقه بزمن سابق بالمعنى المذكور في حده، لاستخدامه كمفهوم عند ابن جني، وكمصطلح محدد عنده. ولسنا بصدد ذكر المصطلحات ذات الصلة بمنهج أصول الفقه، لأنه يمكن الرجوع إليها في المؤلفات الخاصة بها، لذا نتعرض للعنصر الثاني من تأثير أصول الفقه في مناهج التعليل النحوي، وهو القياس وطرق التعليل.

القياس:

لغة من القوس، وهي الذراع ومنه قوله تعالى: ﴿قاب قوسين أو أدنى﴾[النجم: ٩] أي قدر ذراعين أو أقل. هكذا قال المفسرون، ومنها القوس المعروفة وكذلك القياس، والفعل واوي (قاس يقوس قوسا). ويأتي (قاس يقيس قيسا الشيء) إذا أقدره على مثله[٨١]؛ فقاس في الأصل «ذرع»، لأن القياس الطبيعي بالذراع، وهو عند علماء الأصول «حمل الفرع على الأصل إذا اتفقا على علة الحكم، ومتى حصل الاتفاق في العلة لم يؤثر افتراقهما في غيرها، كما إذا اتفق شيئان في العقليات في علة الحكم وجب الجمع بينهما، وإن افترقا في كثير من الأشياء»[٨٢]. وقيل «بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بإلحاقه بأمر معلوم حكمه بالنص في الكتاب أو في السنة» ويعرف بأنه «إلحاق أمر غير منصوص على حكمه لاشتراك في علة الحكم»[٨٣].





ولقد ضرب ابن الأنباري لذلك مثلا: «وذلك مثل أن تركب قياسا في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله فتقول: اسم أسند إليه الفعل مقدما عليه: فوجب أن يكون مرفوعا قياسا على الفاعل؛ فالأصل: هو الفاعل والفرع: هو ما لم يسم فاعله والحكم: هو الرفع، والعلة الجامعة: هي الإسناد. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما أجري على الفرع الذي هو ما لم يسم فاعله بالعلة الجامعة التي هي الإسناد»[84].

تلك - إذن - العلة القياسية، وقد قال فيها الزجاجي: إن يقال لمن قال: نصبت زيدا بإن في قوله: إن زيدا قائم: ولِمَ وجب أن تنصب «إنّ» الاسم؟ فالجواب في ذلك أن يقول: لأنها وأخواتها ضارعت الفعل المتعدي إلى المفعول فحملت عليه فأعملت إعماله لما ضارعته فالمنصوب بها مشبه بالمفعول لفظا، والمرفوع بها مشبه بالفاعل لفظا، فهي تشبه من الأفعال ما قدم مفعوله على فاعله نحو: ضرب أخاك محمد وما أشبه ذلك[85].

وإذا كان النحاة قد أخذوا قياس العلة من علماء الأصول، بدليل ما سبق فإن تأثّر النحويين في هذا الأمر امتدّ إلى أقسام قياس العلة ونحن نجدها ثلاثة عند علماء الأصول هي:

١ - **قياس الأولى**: كأن يكون المعنى الذي شرع لأجله وهو العلة في الفرع أقوى من الأصل كقول الرسول صلى الله عليه وسلم «إنّ الله حرّم من المؤمن دمه وأن يظنّ به إلا خيرا». يفهم منه حكم عدم قول المكلف في المؤمن غير الخير، فإنه إذا كان لا يُظن بالمؤمن إلا خير فأولى ألا يقال فيه إلا خير[86].

٢ - **قياس المساوي**: وهو أن يتحقق الوصف الذي اعتبر علة للحكم في الفرع بقدر ما يتحقق في الأصل كتحريم النبيذ المسكر بالقياس على الخمر[87].

٣ - **قياس الأدنى**: وهو أن يكون تحقق العلة في الفرع أقل وضوحا من تحقيقها في الأصل كالسكْر الذي يتحقق في بعض النبيذ، فإنه ليس في قوة وضوح الإسكار في الخمر. ولا يمنع ذلك استقامة التعليل لأن المنصوص عليه يكون دائما أوضح في الدلالة على العلة وهذا يوجب أن يكون تحققها أوضح[88].

وهكذا فقد قسم النحاة بدورهم قياس العلة التقسيم السابق نفسه، وهو ما يظهر في تعريفهم له: «أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليه الحكم في الأصل نحو ما بينا من حمل ما لم يسمّ فاعله على الفاعل بعلة الإسناد»[٨٩]. وقياس العلة عند النحاة ثلاثة أقسام، كذلك تطابق ما ذكره علماء الأصول آنفا وهي:

أ - **قياس الأولى**: وهو الذي تكون فيه العلة في الفرع أقوى منها في الأصل، وقد أجاز صاحب الكافية في هذا بأن يقال في «اُغْضُضْ غُضَّنَ» قياسا على قول العرب في «اُقْرُرْنَ قُرْنَ» بحذف أحد المثلين طلبا للتخفيف، لكن فك المضموم أثقل من فك المكسور في «اقرِرْن» وإذا فرّ من فكّ المكسور إلى الحذف ابتغاء التخفيف فإن فعل ذلك بالمضموم أولى بالجواز[٩٠]، فقياس الأولى هو حمل الأصل على الفرع، مثل إعلال المصدر لإعلال فعله وتصحيحه لصحته نحو: قُمْتُ قِياما وقَاوَمْتُ قِوَاما [٩١]. ويمكن أن نقف على نموذج آخر لهذا النوع من القياس في تعليل ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) عند رده على من منع أن تكون «السين» بعض «سوف» لاختلاف مدة التسويف بهما، إذ هي في سوف أطول وكل منهما أصل برأسه. لكن ابن مالك ردّ هذا بالقياس والسماع: فبالنسبة إلى القياس الماضي والمستقبل متقابلان فإذا كان لا يقصد بالماضي إلا مطلق المضي، من دون تعرض لقرب المضي فينبغي ألا يقصد بالمستقبل إلا مطلق الاستقبال، من دون تعرض لقرب الزمان وبعده وذلك لإجراء المتقابلين على طريقة واحدة، والقول بتطابق سيفعل وسوف يفعل تصحيحا لذلك فإن المصير إليه أولى، وهو القياس. أما السماع فيذكر للعرب تعبيرها بـ «سيفعل وسوف يفعل» عن المعنى الواحد الواقع في وقت واحد؛ لذا صح توافقهما وعدم تخالفهما، ويؤسس هذا الرأي على ما ورد في هذا من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَسوفَ يُؤْتِي اللهُ المؤمنينَ أجرا عظيما﴾ [النساء: ١٤٦] وقوله سبحانه: ﴿فأمّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسيُدْخِلُهُم فِي رَحْمَةٍ منه وفضْل﴾ النسا:١٧٥] وقوله تعالى: ﴿كلاَّ سَيَعْلَمُون﴾ [النبأ: ٤ و٥] وقوله تعالى: ﴿كَلاَّ سَوفَ يَعلَمُون﴾ [التكاثر ٣ و٤]، ومن الشعر العربي ولكن ببيت غير منسوب إلى قائله:

وَمَا حَالَةٌ إلاَّ سَيُصْرَفُ حَالُهَا
إلى حَالةٍ أُخْرَى وَسَوفَ تَزُولُ

وهذا يدل على توافق سيفعل وسوف يفعل في الدلالة على مطلق الزمن المستقبل بغير تفاوت في قرب وبعد، لكن سيفعل أخف؛ لذا كان استعمالها أكثر [٩٢].

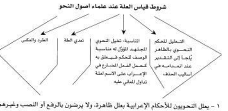
ب - قياس المساوي: وهو الذي تكون العلة فيه في الفرع والأصل سواء، أي حمل نظير على نظير كما ذكره السيوطي [٩٣]، والنظير عنده إما في التعجب لأنه يشبه فعل الأمر في اللفظ، ومثل إدغام الحرف في مقاربه في المخرج، وكبناء «حَذَامِ» على الكسر تشبيها له «بدَرَاكِ وتَرَاكِ»، أما النظير في المعنى فمثل جواز «غيرُ قائمٍ الزيدان» حملا على «ما قام الزيدان»، لأنه

في معناه. أما ما يكون فيهما معا فإنه مثل منعهم أن يرفع أفعل التفضيل الظاهر لشبهه بأفعل في التعجب وزنا وأصلا وإفادة للمبالغة(٩٤).

جـ - قياس الأدنى: وهو أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، أي حمل الفرع على الأصل. قال ابن جني: «واعلم أن العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأملته عرفت منه قوة عنايتها بهذا الشأن، وأنه منها على أقوى بال ألا ترى أنهم لما أعربوا بالحرف في التثنية والجمع الذي حده فأعطوا الرفع في التثنية الألف، والرفع في الجمع الواو، وبقي النصب لا حرف له فيماز به جذبوه إلى الجر فحملوه عليه من دون الرفع لتلك الأسباب المعروفة هناك»(٩٥).

وتعد العلة من أركان القياس السابقة الأهم عند علماء الأصول، وما دام النحاة قد تأثروا بهم فإنهم درسوا هذا الركن بتركيز ووضعوا لها شروطا على نحو ما قام به هؤلاء العلماء منها(٩٦).





١ - يعلل النحويون للأحكام الإعرابية بعلل ظاهرة، ولا يرضون بالرفع أو النصب وغيرهما ما لم تكن هنالك علة ظاهرة، وانعدام العلة الظاهرة هو السبب لديهم في تقدير الحذف في الأساليب الإعرابية ففي قوله تعالى: ﴿مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ [النحل:٤٠]، فلما كانت العلة

الظاهرة منعدمة في نصب «خيرا» قدروا لها فعلا محذوفا تقديره: أنزل خيرا؛ فإسناد هذه الأفعال هو العلة التي يجب أن تكون ظاهرة. ولا بأس أن نشير هنا إلى أن تحليلات «نعوم تشومسكي»[٩٧] كلها من هذا النوع: فالحذف على ضوء تحليلاته: «يعني أي نقص في الجملة النواة التوليدية الاسمية أو الفعلية لغرض في المعنى، وتبقى الجملة تحمل معنى يحسن السكوت عليه، وتحمل اسمها الذي كان لها قبل أن يجري عليها التحويل؛ فإن سأل أحدهم قائلا: من حضر؟ وأجيب: خالد: فإن كلمة «خالد» في سياقها تحمل معنى يحسن السكوت عليه؛ فهي جملة، ولكنها جملة حُذِفَ ركن من أركانها وهو «حضر»؛ فهي جملة تحويلية القصد من التحويل فيها هو الإيجاز، والإيجاز تهتم به اللغة العربية وتسعى إلى تحقيقه. وهو عنصر من عناصر بلاغة المتكلم»[٩٨]. وهنا يمكن القول: إن من يقارن بين الأسس التي بنى عليها هذا العالم الأمريكي منهجه التوليدي التحويلي، وبين القواعد النحوية التي أسس عليها العلماء العرب يكتشف أن علم النحو العربي لم يكن بعيدا عن أسس هذا الطرح الفكري اللغوي خصوصا عند عبدالقاهر الجرجاني الذي سبق «تشومسكي» في التطرق إلى مفهوم العميق من عناصر الجملة وغير العميق، وتحديد الفرق بينهما حين ميز بين النظم والترتيب والبناء والتطبيق فقرّر أن النظم للمعاني في النفس: «اللفظ تَبَع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتّب في النطق بسبب ترتّب معانيها في النفس...»[٩٩]، وهي البنية العميقة عند «تشومسكي»[١٠٠]، أوالتركيب المستتر المخبأ للكلام، وقد جرى استعماله في التحليل النحوي العربي بالبنية المقدرة. أما البناء فهو البنية السطحية التي تحصل بعد التركيب بواسطة الكلمات، بينما يمثل التعليق المستوى الدلالي من هذه الكلمات في إطار السياق طبعا. فعبدالقاهر الجرجاني - إذن - فسّر اللغة وقواعدها تفسيرا عقليا، أو قل لم يكن ذلك ليبعد عن إدراكه وفهمه، وكانت غايته في الدراسة والتحليل هي القواعد من خلال النظم في إطار المعاني وترتّبها حسب ترتيب المعاني في النفس مع اعتبار حال المنظوم بعضه مع بعض. وقد نبّه إلى أنه ليس المقصود من هذا النظم، الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق. وهو ما كان في منهج اللغوي الأمريكي المذكور، الذي انتقد البنيوية ورجع إلى النحو التقليدي الذي رآه يقدم صورة أكثر عمقا عن طبيعة اللغة، فسعى في خضم ذلك إلى تحديد صيغ القواعد اللغوية التي تمثل أو تعكس ذلك النظام الذهني فيها من خلال شرحها وتعليلها ووصفها.

لقد كان شرط ثبوت العلة الظاهرة عند النحاة - إذن - على غرار منهج الفقهاء: يجب أن تكون لديهم وصفا ظاهرا وأمرا يجري عليه الإثبات؛ فثبوت النسب يستوجب علة ظاهرة، وهي قيام فراش الزوجية وكلاهما أمر ظاهر.

٢ - **المناسبة**: إذا كان علماء الأصول يشترطون أن تكون مناسبة بين الحكم والوصف الذي اعتبر علة، فالقتل علة لمنع الميراث.

وأساس الميراث صلة بين الوارث والمورث، والقتل يقطع هذه الصلة، والنحويون اختلفوا في المناسبة التي تسمى أيضا الإخالة، لأنه يخال أو يظن بها أن الوصف علة، وقياسها قياس علة، حمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل حمل الفعل المضارع على الاسم في الإعراب لعلة تداول المعاني عليه [١٠١].

٣ - **التعدي**: وهو أن تتعدى العلة ولا تكون مقصورة على موضع الحكم [١٠٢]، فالسفر يرخص فيه الإفطار والقضاء بأيام أخر، وهذا لا يصح أن يكون علة لعدم أداء الصلاة لأن الوصف مقصور على الموضع الذي يعلل له، لكن ما استوفى شروط الوصف كالإسكار، الذي هو وصف يتعدى ويوجد في أشياء كثيرة، فإن التحريم لا يظل مقصورا على شيء واحد بل يتعدى إلى كل الأشياء التي اشتملت على شروط الإسكار.

ولما كان تعدي العلة أساسا في القياس عقد له ابن جني بابا خاصا عنوانه «باب في أن العلة إذا لم تتعد لم تصح»، ومما ذكره فيه «من ذلك قول من علل لبناء كم ومن وما وإذ ونحو ذلك، بأن هذه الأسماء لما كانت على حرفين شابهت بذلك ما جاء من الحروف على حرفين، نحو هل وبل وقد، فلما شابهت الحروف من هذا الموضع وجب بناؤها، كما أن الحروف مبنية، وهذه علة غير متعدية، وذلك انه كان يجب على هذا أن يبنى ما كان من الأسماء أيضا على حرفين نحو: يد وأخ وأب وفم وحم وهن ونحو ذلك» [١٠٣].

٤ - **الطرد والعكس**: وذلك بأن تكون العلة مطردة منعكسة، إن وجدت وجد معلولها، وإن انتفت انتفى هذا المعلول، فتحريم الخمر يعلل بالإسكار، وهو علة مطردة كلما وجد في شيء ترتب عليه التحريم والنصاب في الزكاة كلما ملك وحال عليه الحول، وهو علة وجوب الزكاة، وهي علة مطردة، لكنها تنعكس بانتفاء النصاب، وذلك معناه انتفاء وجوبها، وهذه هي العلة المنعكسة [١٠٤].

ولقد كان اختلاف النحاة في ذلك تابعا لاختلاف علماء الأصول، لذا فالعلة قد تكون موجودة عند الفقهاء، من دون وجود الحكم، وهو الذي سموه تخصيص العلة [١٠٥]، أي تبقى العلة علة؛ بيد أنها تخصص بأحوال معينة لا يصح القياس عليها في غير هذه الأحوال، لكن بعضهم فسر العلة وناقضها كالتعليل للربا بالطعم في بيع الرطب بالتمر، والعنب بالزبيب ففيها الطعم، والتعارض فيها مع جهل التماثل ليس بحرام في مقدار معين مبين في الفروع إذا وجدت العلة تخلف الحكم [١٠٦].

أما النحاة فقد جوّز بعضهم تخصيص العلة، كابن جني، ولم ير بعضهم تخصيصا فيها كابن الأنباري. قال الأول: «واعلم أن معلوم مذهب أصحابنا ومتصرف أقوالهم مبني على جواز تخصيص العلل، وذلك أنها وإن تقدمت علل الفقه فإنها أو أكثرها إنما تجري مجرى التخفيف والفرق، ولو تكلف متكلف نقضها لكان ذلك ممكنا - وإن كان على غير قياس ومستثقلا» [١٠٧]

ثم استدل على قوله بشاهد إعرابي «وكذلك لو نصبت الفاعل ورفعت المفعول أو ألغيت العوامل: من الجوار والنواصب والجوازم لكُنْت مقتدرا على النطق بذلك وإن نفى القياس تلك الحال»[١٠٨]. أي أننا نقدر على نطق الفاعل والمفعول غير معربين ومن دون الحكم الذي أوجبته لهما العلة فتكون العلة حينئذ موجودة من دون حكم، وهذا تخصيص العلة.

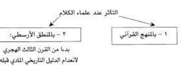
أما ابن الأنباري فيرفض تخصيصها لكونه يرى أنه لابد من وجود الحكم عند وجودها في كل حالة، فما دام الإسناد موجودا، فإنه يلزم أن يرفع كل ما أسند إليه لوجود علة الإسناد، وهكذا مع نصب المفعول لوجود علة وقوع الفعل عليه يقول: «الأكثرون على أن الطرد شرط في العلة، وذلك أن يوجد الحكم عند وجودها في كل موضع كرفع ما أسند إليه الفعل في كل موضع لوجود علة الإسناد، ونصب كل مفعول وقع فضلة لوجود علة وقوع الفعل عليه وإنما كان «الطرد» شرطا في «العلة» لأن العلة النحوية كالعلة العقلية، والعلة العقلية لا تكون إلا مطردة ولا يجوز أن يدخلها التخصيص، فكذلك العلة النحوية»[١٠٩].

ب - تأثير علم الكلام:

إن تأثر النحو بعلم الكلام [١١٠] يقودنا إلى التساؤل: ممّ استمد الكلاميون أسس منهجهم في البحث وأسس براهينهم؟ الجواب عن هذا السؤال ييسر لنا علاقة هذا العلم بالنحو - فيما بعد - حينما قصد بالدراسة قصدا وأسس منهجه الخاص، بل ولربما قبل ذلك أيضا ولعل إجابتنا عن هذا التساؤل لا تخرج عن إصابة الغاية حين نقول مرجحين: إن علماء الكلام استمدوا أسس مدرستهم في البحث والبرهنة من القرآن الكريم لاعتبارات منها:

أولها: اشتمال القرآن الكريم على الجدل الديني كالذي دار بين الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبين أصحاب الملل الأخرى.

ثانيها: انتشار الإسلام في بيئة نضجت فيها المدارس الفلسفية وأحكمت فيها النظريات العقلية التي أخذ بعضهم فيها بآراء أفلاطون وبعضهم اتبع آراء أرسطو وغيرهم نزع منزع الدهريين [١١١] والسوفسطائيين [١١٢] والرواقيين [١١٣]، وبعضهم استعاض عن ذلك بقوانين وضعية بدل الشرائع السماوية، مثل بابل وأثينا وروما.



إن الإسلام دين العالمين قد أباح لأتباع هذه التيارات الدفاع عن مبادئها. وهذا يدل على أن الفكر البشري آنذاك لم يكن على فطرته عند مجيء الوحي، وهو ما يجعلنا نضع العرب يومئذ في إطارهم الحقيقي، ولا نتصور عزلتهم عن تلك التيارات والاتجاهات.

ثالثها: مستويات الإعجاز في القرآن الكريم لا تُتصور إلا موجهة إلى قوم يدركون ويفقهون، فإذا كانوا قد برعوا في اللغة فإنها وعاء الفكر، وهو أمر يجعلنا نتساءل عن درجة مستواهم الفكري بالمقارنة مع مستوى هذا الخطاب في القرآن الكريم.

رابعا: لقد جادل القرآن الفرق المختلفة للإسلام في مواضيع كالحرية واختيار الإنسان للحكم على أفعاله وكقدرة العقل على إدراك الحقيقة. وهي مواضيع صارت كلها فيما بعد محل نقاش المذاهب الكلامية.

خامسها: أشار القرآن الكريم إلى عدم جدة مواضيع الجدل إذ ما حدث من ذي قبل: بين نوح وقومه وإبراهيم وآله وموسى وفرعون وغيرهم من الرسل بكيفية تعكس الصراع الدائم بين الإيمان والكفر.

فهذه المعطيات تبين تأثر الكلاميين، كقراء بالدرجة الأولى، بما جاء في القرآن الكريم، وكفقهاء سخروا جهدهم كله لفهمه بعقولهم والاحتجاج على خصومه على هذا الأساس أيضا. بيد أن ذلك لا يمنع الاتصال بالآخرين، لكنه اتصال يظل يفتقر إلى الدليل المادي من ناحية تأثر الكلاميين فيه بغيرهم، وإن كان ذلك غير معدم، وإنما بقي ينمو مع الزمن في إطار تلاقح الأفكار بالطبيعة بين الأمم إلى أن بلغ أَوْجَهُ في القرن الرابع الهجري، بعد أن ترجمت كتب المنطق لأرسطو [١١٤] على يد حنين بن إسحاق.

ج - علاقة العلة بالقياس:

إن لم نكن شرحنا معنى العلة فقد أومأنا إليها، وهي عند أرسطو علة فاعلية: يجاب بها عمن فعل الشيء؟ وعلة غائية: يجاب بها عن السؤال: لم كان الشيء؟ وعلة مادية: يجاب بها عن سؤال: ما الشيء؟ وعلة صورية: يجاب بها عن كيف؟ [١١٥]، وهي كما ترى مباحث منطقية له في المنطق، جمع فيها علل الوجود في أربع علل: مادية وفاعلية وصورية وغائية.

أما عند النحويين فهي الوصف الذي يكون مظنة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم [١١٦].

لقد كان القياس في اللغة العربية متأصلا، لأن العرب عرفوه قبل وضع مبادئ النحو، ولما كان فكرة ترتبط بالتفكير والعقل فهو جزء من قوانين العقل، عمل به عبدالله بن أبي إسحاق وأبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، ولما وصل عهد الخليل بن أحمد عده الغاية في استخراج مسائل النحو، واعتمد تلميذه سيبويه القياس والتحليل في تأصيل القواعد، وهو ما يبدو في أبواب الكتاب.

إن أركان القياس أربعة:[١١٧]

١ - الأصل: وهو المقيس عليه

٢ - الفرع: وهو المقيس

٣ - العلة الجامعة بين الأصل والفرع.

٤ - الحكم.

قال ابن الأنباري مستشهدا: «وذلك مثل أن تركب قياسا في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله فتقول: «اسم أسند الفعل إليه مقدما عليه، فوجب أن يكون مرفوعا قياسا على الفاعل»، فالأصل هو الفاعل، والفرع هو ما لم يسم فاعل، والعلة الجامعة هي الإسـناد والحكم هو الرفع»[١١٨].

ولكنه عند النحاة «تقدير الفرع بحكم الأصل» أو «حمل فرع على أصل بعلة، تعلق عليها الحكم في الأصل كحمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد». يسمى هذا عند النحاة قياس العلة وقد قسموه إلى ثلاثة أقسام [١١٩] أشرنا إليها قبل: قياس الأولى - وقياس المساوي - وقياس الأدنى[١٢٠].

ومن أنواع القياس ذي الصلة بالعلة [١٢١]:

أ - **قياس الشبه**: الذي يحمل فيه الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل، كان يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شيوعه، فكان ذلك علة شبه جعلته يكون معربا كالاسم: فيقوم: يصلح للحال والاستقبال، ولكن إذا أدخلنا عليه السين اختص برجل بعينه، فلما اختص الفعل بعد دلالته على العموم، مثلما كان الاسم يختص بعد عموم دلالته، فقد شابه الاسم وما دام الاسم معربا، يكون ما شابهه كذلك.

ب - **قياس الطرد**: يوجد معه الحكم وتفقد «الإخالة» [١٢٢] في العلة، اعتبره بعضهم ليس حجة، لأن الاطراد لا يوجب غلبة الظن، لأنه لو علل بناء «ليس» بعدم التصرف لاطراد البناء في كل فعل غير متصرف لترتب عنه اطراد إعراب ما لا ينصرف بعدم الانصراف؛ فلما كان ذلك غير غالب على الظن - في أن بناء ليس لعدم التصرف ولا أن إعراب ما لا ينصرف لعدم الانصراف - كان بناء ليس إنما هو لأن الأصل في الأفعال البناء، وكان إعراب ما لا ينصرف لأن الأصل في الأسماء الإعراب. فلما ثبت بطلان هذه العلة مع اطرادها ثبت أن مجرد الطرد غير كافٍ، لابد إذن من إخالة أو شبه يدل على أن الطرد لا يكون علة [١٢٣].

وقياس الشبه وقياس الطرد من مسالك العلة التي أوردها السيوطي: [١٢٤] الإجماع والنص، أي العلة بالإجماع وبالمتابعة وإلغاء الفارق والمناسبة. فالإجماع: أن يجمع أهل العربية أن علة هذا الحكم كذا كالتعذر في المقصور والاستثقال في المنقوص.

والنص: هو أن ينص العربي على العلة. والإيماء: هو أن يكون إيماء إلى العلة، كما قال ابن أبي إسحاق للفرزدق في أعقاب قوله: (طويل).

وعـــينان قـــال اللهُ كُـــونَا فكانتـــا
فَـعــولانِ بالألبــابِ مــا تفـعــل الخـمــرُ

ما كان عليك لو قلت: فعولَيْن! فقال الفرزدق لو شئت أن تسبّح لسبّحت، ونهض؛ فلم يعرف أحد ممن كان حاضرا ما أراده[١٢٥].

وأما السبر والتقسيم فذِكْر للوجوه المحتملة ثم يختبر ما يصلح منها ويسقط ما عداه كأن نقول في وزن «مروان» لا يخلو من أن يكون: فَعْلان مفعالا أو فعوالا. هذا وجه الاحتمال ثم نفسد لكونه مَفعالا أو فَعْوالا، بأنهما مثالان لم يأتيا، فلم يبق إلا «فَعْلان»[١٢٦].

والمناسبة، وتسمى الإخالة، يسمى قياسها قياس علة، يحمل الفرع فيها على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، كحمل الفعل المضارع في الإعراب بعلة تداول المعاني عليه. أما إلغاء الفارق فيبين فيه أن الفرع لم يفارق الأصل، إلا فيما لم يؤثر كقياس الظرف على المجرور.

وإذا كان قد تأسس لدى النحاة قيام القياس على أربعة أركان:

أصل وفرع وحكم وعلة، فإن العلة تعد الأساس الذي قام القياس عليه، لذلك كانت أهم أركانه. ونظرا إلى هذه الأهمية وضعوا لها تلك الشروط والمسالك التي أشرنا إليها بإيجاز ولكن يمكن الرجوع إلى تفاصيلها عند الحاجة[١٢٧].

د - علاقة العلة بالمنطق :

تتوقف هذه العلاقة على إبراز ما للنحو العربي من صلة بالمنطق الأرسطي، لذلك لا نستطيع أن نحدد العلاقة المذكورة إلا بالرجوع إلى جانبها التاريخي. لقد أثبت بعض الدارسين، ومنهم ما زعمه A.Merx أن النحو العربي تأثر بالمنطق اليوناني الأرسطي، محتجا بالتقسيم الثلاثي للكلمة في اللغتين (اسم - فعل - حرف) بمفاهيم الجنس والظرفية والحالية وما إليها[١٢٨]، وتبعه في هذا الرأي Fleisch[١٢٩]، ثم جاء كارتر وبين أن النحو العربي لم يتأثر بالمنطق الأرسطي وأنه أصيل، كتب في ذلك مقالا بعنوان أصل النحو العربي [١٣٠]، وبين جيرار تروبو G.Troupeau [١٣١] أن لا علاقة لكتاب سيبويه بمنطق ارسطو، وهو الرأي الذي ذكره العمراني جمال في كتابه «المنطق الأرسطي والنحو العربي» [١٣٢]، ودرس علاقة النحو العربي بفلاسفة القرنين الرابع والخامس الهجري في مدرسة بغداد. وأغلب المستشرقين متفقون على أن النحو العربي نشأ في حضن الإسلام، مستمدا معظم أصوله ومصطلحاته من علمي الأصول والكلام، ولم يتأثر بالفلسفة اليونانية إلا في المدرسة البغدادية، ابتداء من القرن الرابع الهجري. أما قبل هذا التاريخ فهو إسلامي محض، قاله جيرار تروبو المشار إليه [١٣٣].

ومع هذا فإن التاريخ لم يقدم دليلا ماديا على اتصال النحاة الأوائل[١٣٤] بالمنطق الأرسطي اتصالا مباشرا، لكن على الرغم من ذلك فإنه يصعب نفيه من المناخ العام السائد. ثم إن

بعضهم ذكر أن اتصال الفكر العربي بهذا المنطق تم عن طريق ما قدمه النحاة السريان حيث ألّفوا في النحو على النمط اليوناني مثل يعقوب الرهاوي [١٢٥]، وأنه اتصال تمّ كذلك عن طريق الترجمة، التي تناولت كتب أرسطو الثلاثة في صورة المنطق:

أ - قاطا جورياس.

ب - باري أرميناس.

ج - أنولوطيقا.

ونفى الباحثون أن تكون الترجمة لعبدالله بن المقفع، بل هي لابنه محمد بن عبدالله، ومن أنها ليست الكتب المذكورة، حيث كانت ترجمته - أو قل ترجمة ابنه محمد - مجرد تلخيص لشروح تلك الكتب، لأن الترجمة الثابتة لهذه الكتب إنما هي ترجمة حنين ابن إسحاق وتلاميذه، لما نقلوا من اليونانية إلى السريانية، ومنها إلى العربية (الأوراجنون) أو من اليونانية إلى العربية. ولما كان العرب على اتصال بالسريان من خلال بيئة العراق فمن الممكن أنهم عرفوا الفكر اليوناني من هذه الناحية.

ولا شك في أن هذا ينفي أي شيء مادي من ذلك في يد الخليل وسيبويه ومن عاصرهما، مع الاعتبار لتلخيص شروح المنطق عند عبدالله بن المقفع أو ابنه، أو لما قام به قبلهما السريان في عملهم النحوي على النمط اليوناني، وما ترجموه كذلك من نحو هؤلاء، ويبقى الاحتمال واردا يعوزه الثبت.

ولسنا ندري، ونحن نبحث عن صلة النحو العربي بالمنطق اليوناني، هل كان العرب قد عرفوا ما كان من خلاف بين مدرستي النحو اليوناني، وهما المدرستان اللتان اختلفتا في نظرتيهما إلى العالم، وإلى انعكاس حركة الطبيعة في اللغة؟ فأتباع مدرسة «برجامون» يقولون بعدم وجود قوانين مطردة في الطبيعة، أما اتباع مدرسة «الإسكندرية» فيقولون: إن العالم تحكمه قوانين متسقة مطردة، فليست حركات النجوم وانتظام الفصول الأربعة مثلا عفويا[١٢٦]، فالمدرستان كلتاهما أثرتا في الدرس اللغوي، أي أن مدرسة «برجامون» اتجهت اتجاها غير قياسي لا اطراد لديها في قواعد اللغة، حيث اعتمدت على كل ما ورد من اللغة متساوقة لمبادئ الرواقيين. أما مدرسة «الإسكندرية» فإنها اتجهت إلى القياس الأرسطي الذي لا يقرّ إلا ما تحكمه القاعدة المطردة، وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل عرف العرب هذا الخلاف؟ وما مدى علاقة الشبه بين خلافهما وخلاف مدرستي البصرة والكوفة؟

إن الاتصال المباشر للنحو العربي بالمنطق اليوناني أثبته المؤرخون والباحثون، ولكن بترجمة حنين بن إسحاق في القرن الثالث، وذلك رغم رفض بعض النحاة لهذا الاتصال فيما بعد، بالقرن الرابع الهجري.

ونحن لو ركزنا على جوانب أساسية بالدرس النحوي في المنطق، وفي النحو العربي من خلال المقابلة، لاتضح الأمر من خلالها، وهذه الجوانب الأساسية:

١ - التعريف.

٢ - التعليل.

فالتعريف الأرسطي يريد الوصول إلى «جوهر» المعرف أو إلى «ماهيته» وهي غاية التعريف، وذلك يقتضي صياغة تحمل معنى هذا الجوهر.

أما عند النحاة العرب فلم يطبق الأولون منهم «التعريف» الأرسطي، الذي يعتبر قمة العلوم على الجنس والفصل النوعي الذي يشترط:

أ - إدخال عناصر المعرف فقط في التعريف.

ب - تنظيم العناصر في نسق صحيح.

ج - إخراج هذه العناصر من غيرها.

وذلك لأن رجوعنا إلى تعريفات سيبويه، مثلا، يجعلنا نكتشف قيامها على التمثيل كقوله «باب علم ما الكلم من العربية» «فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل فالاسم: رجل وفرس وحائط» [١٣٧]، فهو تمثيل، أما ما أورده في تعريفه للفعل «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع» [١٣٨]. فقد انتهج في تعريفه التمثيل أو التمييز له بشيء من خواصه في معظم المواقف المبسوطة في أبواب كتابه، وهو ما يجعلنا نستبعد، أو قل نتأكد من عدم تطبيقه المنهج الأرسطي فكان بهذا بعيدا عن أثر المنطق.

وقد سار المبرد بعده على نهجه في التمثيل للفاعل، إذ قال مثلا: «فالفاعل رفع وذلك قولك: قام عبدالله وجلس زيد» [١٣٩]، وهذا يظهر أننا ما زلنا حتى المبرد بعيدين عن التأثر بالتعريف الأرسطي، رغم دخول المنطق إلى الفكر الإسلامي يومئذ.

ولعل مردّ ذلك يرجع إلى الالتزام بطريقة سيبويه، أو إلى التأثر البالغ بكتابه. ولما حلّ القرن الرابع تعامل النحاة مع المنطق بوعي ومناقشة أفضت به إلى اعتماده كطريقة أخرى في التعريف تستند إلى قياسه وبراهينه وحججه وحدوده من ذلك قول الزجاجي: «الحد هو الدال على حقيقة الشيء» [١٤٠]، وهو كما ترى يتفق مع نظرة أرسطو إلى «الجوهر» و«الماهية» [١٤١].

ويمتد التأثير إلى الزمخشري الذي أورد في أحد تعاريفه: «الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، وهو جنس تحته ثلاثة أنواع: الاسم والفعل والحرف» [١٤٢]، ولكنه مع ذلك المعتزلي المشهور المعتد بالعقل، المتشبع بمنهج علم الكلام وحدوده، والذائد عن أصول الاعتزال الخمسة (العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - والمنزلة بين المنزلتين - والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ويمكن الوقوف على غائيته ومسعاه التأويلي أو الاجتهادي المشوب بالتعليل في تفسيره: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل».

وربما نصل إلى حقيقة تأثر ابن يعيش بالمنطق الأرسطي وعمله بمنهجه من خلال ما قاله شارحا حقيقة الشيء: «اعلم انهم إذا أرادوا الدلالة على حقيقة شيء وتمييزه من غيره تميزا ذاتيا حدوه بحد يحصل لهم الغرض المطلوب»، ثم قال: «وقد حد صاحب الكتاب الكلمة بما ذكر»، وهو يقصد الزمخشري، ثم أضاف: «وهذه طريقة الحدود أن يؤتى بالجنس القريب ثم يقرن به جميع الفصول، فالجنس يدل على جوهر المحدود دلالة عامة، والقريب منه أدل على حقيقة المحدود، لأنه يتضمن ما فوقه من الذاتيات العامة، والفصل يدل على جوهر المحدود دلالة خاصة فـ «اللفظة» جنس للكلمة [143]، ونحن نستشف من قوله: «الدالة على معنى فصل من المهمل الذي لا يدل على معنى» [144] بعض شروط أرسطو في «التعريف» وهو إدخال عناصر المعرف في التعريف، وإخراجها من غيرها مما لا يدخل في التعريف.

أما العنصر الثاني من الأسس التي نتناولها لمعرفة اتصال النحو العربي بالمنطق الأرسطي فيكمن في «التعليل» وهو عنصر يهمنا في هذه الدراسة، فإذا كان التعليل عنصرا مهما أساسيا في المنهج الأرسطي، فلأنه يرتبط بالمعرفة عموما؛ فالشيء يتكون عنده من «مادة ومن مبدأ»، يردّ المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، وهو يطلق على المادة (المادة الأولى أو الهيولى)... فالهيولى أصل امتداد الجسم في المكان، والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية. إن المادة أصل تكثر الأفراد في النوع الواحد واختلافهم في الأعراض، والصورة أصل اتفاقهم في الماهية، وإنّ كثرة الأفراد في النوع الواحد تعني اتفاقهم في علة تشابههم، ولكنهم يختلفون في شيء هو علة تمايزهم [145]. فالمعرفة إذن تعتمد على العلة، ومعنى ذلك أن لكل شيء علته. والعلة تقتضي البرهان في المعرفة العلمية، لكن التعريف بجوهره يقضي تقديم معناه أو علة وجوده. قال مصطفى ناصف «الماهية عند ارسطو ليست أفكارا منفصلة عن الأشياء (...) فالماهية متحققة في الأشياء، والمدركات الحسية التي نراها ليست ظلا زائلا لما يكمن وراءها من حقيقة، وعليه فجوهر الشيء لا ينفصل عن تحققه المادي» [146]، لذلك نجد أن رابطة ما توجد بين المدرك الحسي والأفكار. فالماهيات حصيلة تأمل عميق، وهي معزولة عن الانطباعات أو الارتباطات القائمة حوله، فإذا نسبت الجمال إلى البدر فليس معنى هذا أن جمال البدر جزء من ماهيته، لأن ماهية البدر مستقلة عن هذا الجمال الذي هو شعور ذاتي قمنا بإضفائه عليه لا غير، ومن ثم ليس الجمال صفة تتحقق تحقق الاستدارة أو الاستنارة، إذ هذه خاصية لا شك فيها، وأما الجمال فصفة مأخوذة من طريق آخر هو الذوق، وفي هذا توافق مع رأي أرسطو: إن الحقيقة أو الماهية لا علاقة لها بالذوق [147].

فالعلة في مجال المعرفة تبحث في السبب الأول، وتدخل في السياق العام لنظرية أرسطو، ولا تبحث في المادة، لأن الانطباع الحسي لا يدخل في مجال المعرفة، فلا علاقة لها بالمنطق.

وما دامت الكلمات المنطوقة رمزا للتجربة العقلية، والكلمات رموزا للنطق، وتجارب البشر العقلية واحدة؛ فهي مقصد المنطق، والتعليل إنما يدور في هذا المجال. ولكن ما علاقة هذا بالتعليل النحوي العربي؟

لقد بينا تأصيل العلة في الدراسة اللغوية عند العرب، ومع ذلك، وفي ضوء هذا السياق نقول: إن التعليل كان من الأصول الأولى أساسيا في الدرس النحوي، كان التأثر فيه في البدء داخليا بمناخ الفكر الإسلامي، من فقه وعلم كلام، ولا نرى ما ذهب إليه بعضهم مثل محمد عيد، الذي ظن أن التعليل في النحو سابق لكل من الفقه وعلم الكلام، وأنه تسرب إلى النحو متأثرا بمنطق أرسطو، ثم دخل الفقه وعلم الكلام (١٤٨). ونحن إذ نعارض هذا لأننا لا نتمسك في البحث العلمي بالظن الذي قد يرجح، وإنما نصرّ في الاحتجاج لهذه المسألة على البينة والدليل المادي، الذي لم ينصّ عليه الثبت التاريخي حتى الآن إلا في ترجمة حنين بن إسحاق لكتب أرسطو في المنطق، بعيدا عن الأزمنة التي يراد الإصرار فيها على إلصاق منهج المنطق بالفكر العربي الإسلامي، الذي لا نتحرج في إثباته بالدليل التاريخي السابق في القرن الثالث الهجري، لأن بداية التأثر كما ذهب إلى هذا بعض الباحثين - منهم عبده الراجحي - قد ثبتت في القرن الثالث الهجري وبلغ القمة في القرن الرابع الهجري أيضا (١٤٩).

لقد بدأ التعليل في الدرس النحوي غير بعيد عن التفسير المباشر، يلمح في الرجوع إلى المعنى عند تعليل التركيب كما أورده سيبويه عن الخليل: «وقال الخليل: هُوَ كَائِنٍ أَخِيكَ على الاستخفاف والمعنى هو كَائِنٍ أَخَاكَ» (١٥٠).

وثمة أسس بنى عليها النحاة العرب تعليلهم في الكلام بالتعويل على المعنى (١٥١) في تعريفهم للجملة بأنها كلام مفيد. لهذا رأى ابن هشام الأنصاري أن: «أول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفردا أو مركبا» (١٥٢). واعتمدوا في تعليلهم أيضا على ربط صحة المعنى مع صحة الشكل واستقامته، يدل على هذا تعليل ابن هشام الأنصاري كذلك في قوله تعالى: ﴿وَثَمُودَاْ فَمَا أَبْقَىٰ﴾ [النجم:٥١] فـ «ثمودا» مفعول به مقدم، وهو ممتنع لأنه لـ «ما النافية» الصدارة، فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها حسب الترتيب الصارم بين العامل والمعمول في إطار «نظرية العامل»، التي تلزم العامل أولا والمعمول ثانيا، لذا فهو معطوف على «عادا» وهو بتقدير: وأهلك ثمودا (١٥٣). وعولوا على اعتبار الضغط الذي يمارس على الكلمات، وهي متجاورة، ويظهر ذلك في تعبيرهم عن هذه الضغوط الممارسة بقولهم: الحمل على الموضع إذا لم يستقم الحمل على اللفظ. فاستقامة الشكل تقتضي في العربية ضبط أواخر الكلمات بالعلامات المناسبة التي تشعر بالمعنى الوظيفي العام للكلمة من فاعلية ومفعولية أو إضافة فالتوابع تتبع متبوعها في الإعراب من نعت وتوكيد وعطف وبدل فمن المسلم به مراعاة اللفظ فيكون تابع المرفوع مرفوعا، وتابع المنصوب منصوبا وتابع المجرور مجرورا (١٥٤).

ولكن النحويين تنبهوا إلى أنه في بعض الأحيان لا يستقيم الحمل عن اللفظ بسبب الضغوط الممارسة على تحديد ظهور الكلمات بعضها بجانب بعض، ومن أمثلة ذلك «ما أتاني مِنْ أحدٍ إلاّ عليٌّ» فلا يحمل الكلام على «مِنْ» لأن ما بعد «إلاّ» معرفة وهو «عليٌّ»، وما قبلها بعد حرف الجر «الزائد» نكرة على مذهب جمهور النحاة؛ لذلك حمل على موضع المجرور وهو الفاعل للبدلية[155].

ولم يكتف النحاة بالأسس السابقة في تعليلهم، بل بنوه كذلك على الرجوع إلى الأصول المقدّرة في التركيب، حيث أدركوا أن وراء التركيب الظاهر آخر كامنا يتحدد من خلاله المعنى الوظيفي لعناصر الجملة مع وعيهم للصلة بين التركيبين، ففي تقدير الإعراب نجده يتصل بالتركيب الظاهر، وفي تفسير المعنى يعتمد على تركيب مقدر يختلف النحاة في تصوره. ولا ريب في أن منهجهم هذا يبرز أنهم جمعوا التعليل بالمعنى إلى التعليل بقوانين التركيب، مع الاستعمال الذي يكاد يكون المقياس الأغلب الذي يقوم عليه تعليل الظواهر، لأنه يرتبط بواقع اللغة في تعليل التخفيف أو في تعليل ظواهر الحذف والترخيم وغيرها.

وهكذا، فالتعليل أصل أساسي من أصول البحث النحوي عند النحاة الأوائل، لكنه تطور بعد الخليل وسيبويه واتصل بالتعليل الكلامي والفقهي ثم التعليل الأرسطي، إلى أن صار غاية من غايات الدرس النحوي في القرن الرابع الهجري وما بعده.

٣ - نظرية العامل

العامل الفلسفي:

تميز إقليم البصرة بتوافر عوامل تنظيم الدراسة اللغوية عن غيره من الأقاليم، لأنه الأسبق إلى التحضير والاستقرار والاشتغال بالعلوم والاستفادة من الثقافات الوافدة من العرب والفرس والهنود واليونان، وهو عامل قوي لتلاقي العقليات المختلفة وبروز الذهنيات أو المذاهب الدينية والفلسفية، التي تعد نتيجة طبيعية لمثل هذه الحياة المتحضرة بهذا الإقليم. لقد أثر ذلك بقوة في الدراسات المتوافرة عليها، وأثر في مناهجها المتبعة لذا لا يتصور مثل هذا التلاقي المتنوع بالبصرة آنئذ من دون أن يسبقه ما يمهد للانتفاع فيه بالمنطق اليوناني، الذي ترجحت ترجمته بين عبدالله بن المقفع وابنه محمد أول الأمر، ولكنها ترجمة تثبت فيما بعد لغيرهما وهو حنين بن إسحاق، الذي يمثل عمله في ترجمة كتب أرسطو الثلاثة في المنطق ثبتا ماديا لا ريب فيه[156]. بينما لم يقم عبدالله ولا ابنه إلا بتلخيص بعض الشروح. ورغم اختلاف الدارسين حول تاريخ النقل فإنه ثبت في القرن الثالث كما بينا.

وقد أفرز النشاط الفكري بإقليم البصرة إذن ظهور حركة دينية جديدة قامت على الجدل الديني، ومعارضة المذاهب والأديان التي أخذت تعبث بكيان الإسلام، وترأس هذه الحركة الدينية

المعتزلة، الذين كانوا في أغلبهم مع الشيعة من نحاة البصرة؛ ففسحوا في المجال للنظر الأجنبي يؤثر في مذهبهم الكلامي . لقد تميزت فترة أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل الثاني، بظهور النظر الكلامي الذي كان إسلاميا. ولا ندري هل يحق لنا أن نقول بعد الذي وضحناه: إنه غير بعيد عن أن يكون ملقّحا بالفلسفة اليونانية على أيدي أصحابه؟ ونود الاستناد إلى ما ذهب إليه عبده الراجحي في هذه المسألة، وهو ما نميل إليه حين رأى بأن: التاريخ لم يقدم شيئا ماديا يؤكد اتصال النحاة الأوائل بالمنطق الأرسطي، فالروايات مضطربة، واضطرابها لا ينفي وجود المنطق في المناخ العام السائد؛ غير أن بداية التأثر تثبت في القرن الثالث الهجري وبلغت أوجها في القرن الرابع(١٥٧). ومع ذلك فإن أغلب المستشرقين متفقون على أن النحو العربي نشأ في حضن الإسلام واستمد أصوله ومصطلحاته من علمي الأصول والكلام، ولم يتأثر بالفلسفة اليونانية إلا ابتداء من القرن الرابع من المدرسة البغدادية، أما قبل هذا التاريخ فهو إسلامي محض(١٥٨). وهذا لا يمنع أن يكون الاتصال غير مباشر من طريق ما بقي من الثقافة اليونانية في الكتب السريانية أو ما كان منتشرا منها في الشرق الأوسط قبل ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية. ولكننا نرى هذا الاتصال محدودا معزولا، لا يرقى إلى مستوى أو درجة الظاهرة.

وهكذا يتبين تأثير علم الكلام في بحوث اللغة عند البصريين، وهو تأثير ساعد على انتقال الدراسات اللغوية من عهدها الفطري، إلى عهد صارت تميل فيه إلى الطابع العلمي المجرد وتلجأ إلى تقعيد القواعد.

وبما أن كثيرا من النحاة كانوا متكلمين تأثروا بالمنهج الكلامي، فإنهم اقتبسوا من علم الكلام طرقه في القياس، وبذلك كانت مدرسة القياس في النحو العربي مطبوعة بالجدل؛ ومثلما رأينا تأثر مناهج النحو بمناهج أصول الفقه أراد النحاة محاكاة المتكلمين - إن لم يكونوا هم صورة من علماء الكلام في النحو - إذ تأثروا بالأجواء الكلامية واقتبسوا منهج علم الكلام، وبذلك كانت مدرسة القياس في النحو العربي التي اتسمت بطابع الجدل النحوي.

فقد شاهد النحاة العلامة الإعرابية تتغير بما لها من معان إعرابية، فأخذوا يفكرون في الذي اقتضى هذه المعاني، وفي الذي اقتضى هذه الآثار فأخذوا طريق المتكلمين في إرجاع الظواهر العقلية إلى عللها وإلى أسبابها التي اقتضتها، فكان ذلك فيما يرجّح بداية القول بالعوامل (١٥٩)، على الرغم من أن بعض الدارسين يرى أن القول بالعامل إنما يؤرخ له بعمل الخليل بن أحمد الفراهيدي في دراسته للأصوات، عندما لاحظ بين تأليفها تفاعلا وتأثرا متبادلا بسبب الاستعمال الذي ينحو إلى التخفف من المجهود العضلي (١٦٠)، وهو ما نراه ونميل إليه.

وهكذا بنى البصريون كلامهم على العامل بمفهومه المجرد اقتباسا من كلام المتكلمين في العلة، ولا شك في أن عدوى التأثر بهذا المنهج قد سرت إلى غيرهم في الأقاليم الأخرى كالكوفة، لأن جل النحاة تخرجوا على شيوخ البصرة ولاتصالهم من ناحية أخرى بآراء المعتزلة.

فالعامل البصري له فيما يبدو قوة العلة الفلسفية، وله قوة تأثيرها وقوة أحكامها، فلا يجتمع على المعمول الواحد عاملان، وإن اجتمعا فلا يكون المعمول إلا لأحدهما، قال ابن مالك في هذا في باب التنازع في العمل: (الرجز) [٦١].

إنْ عاملان اقتضيا في اسم عملْ

قبلُ فللواحد منهما العملْ

والثاني أولى عند أهل البصرة. ثم إن المعمول لا وجود له إلا بعلة، لذلك كان الإعراب لديهم بالعامل وتقديره في كثير من الموضوعات المدروسة والأبواب المصنفة في كتبهم. والأصل عندهم في العامل أن يكون مقدما على المعمول، ولما واجهت أصلهم هذا حالات مستصعبة أخذوا يعتلون لها ويتأولون التأويلات البعيدة [٦٢]. وقد كانوا يقولون: «العامل والمعمول كالعلة العقلية مع المعلول والعلة لا يفصل بينهما وبين معلولهما؛ فيجب أن يكون العامل المعمول كذلك، إلا في مواضع قد استثنيت على خلاف هذا الأصل لدليل راجح» [٦٣].

وهم نسبوا الأثر الطارئ في أواخر الكلمات إلى العوامل، سواء أكانت أسماء أم أفعالا، ويظهر هذا في أول عمل النحويين البصريين، إذ قال سيبويه: «وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث في العامل، وليس شيء إلا وهو يزول وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عليه لغير شيء أحدث من العوامل التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف وذلك الحرف والإعراب» [٦٤].

ولكن شغف بعض النحاة بالمنهج الكلامي لم يمنع غيرهم من أن يتعرضوا للعوامل باعتبارها وسيلة تعليمية، لأنهم اعتقدوا الإعراب عادة تعودها أصحاب اللغة، فطبعت عليها ألسنتهم، ومن ثم نحوا في الإعراب منحى سليقيا فطريا عدّوا فيه العوامل اعتبارية وإن قصدت فللتجوز، فابن جني على الرغم من أنه خصص فصلا للعلة على سمت النظر العقلي والتجريد الفلسفي يقول: «وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي ليروك أن بعض العمل يأتي مسببا من لفظ يصحبه كمررتُ وليتَ عمرا قائم، وبعضه يأتي عاريا من مصاحبه لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول»، ثم يقول: «أما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره، وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ وهذا واضح» [٦٥].

وعرفه ابن الحاجب فقال: «العامل ما به يتقوم المعني المقتضى للإعراب» [٦٦]. أما الصبان فحدده قائلا: «العامل كجاء ورأى الباء والمقتضى الفاعلية والمفعولية والإضافة لما في الحروف والإعراب الذي بين هذا المقتضى الرفع والنصب والجر (...)، ويقتضي هذا التعريف اطراد وجود الثلاثة، أعني المقتضى والإعراب والعامل مع كل معرب وليس كذلك بل هو أغلبي فقط لعدم تحقق المقتضى في نحو «لم يضرب زيد»» [٦٧].

ورغم هذا التوجه التعليمي الملحوظ في المنهج اللغوي فإن المنهج الكلامي فرض نفسه فرضا على عقول الدارسين اللغويين، فقاد ذلك إلى عزل الآراء القريبة من طبيعة الدرس اللغوي وجعلها حبيسة الكتب المؤلفة فيها.

العامل التوفيقي

أبرزُ نحوي نركّز عليه في هذا المقام هو النحوي الظاهري ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢هـ) الذي رد على سيبويه (ت ١٨٢هـ) رأيه «أن للألفاظ قوة في إحداث الإعراب»، ورد على ابن جني الذي قال: إن العمل من الرفع والنصب والجر والجزم في حقيقته إنما هو من فعل المتكلم[١٦٨]؛ فقد رفض ابن مضاء أن ينسب الإعراب إلى ألفاظ بعينها، لأنه مردود عقلا وشرعا عنده، ويرفض أن ينسب الإعراب إلى المتكلم لبطلانه كذلك، لأنه لا يقول به سوى المعتزلة القائلين باختيار الإنسان لأفعاله وخلقها؛ وذلك لأن ابن مضاء من المجبرة القائلين بالإجبار[١٦٩]، لا ينسب أي عمل اختيار للإنسان بل ينسبه إلى الله تعالى، ولأجل هذا يرفض أن ينسب الإعراب إلى المتكلم، لذلك يقول: «وأما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية»[١٧٠].

وقد لوحظ هذا فيمن سبقه من أصحاب المذهب الكلامي، ممن قال بالتوفيق في اللغة من عبدالله بن عباس إن لم يكن تقولا منهم عليه ومن محاكاة في رأيه كابن فارس وأبي علي الفارسي وابن جني في أحد رأييه[١٧١]، بالاستناد وإلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

ومعنى هذا أن اللغة إن كانت من عند الله تعالى فهي خلقه؛ لذلك يقدر الله على جعلها كاملة من البداية في بنائها وإعرابها فتؤدي وظيفتها، وما يكون لها من خصائص أو أحوال فمن فعل الله ومشيئته، ونتج عن ذلك أن الخوض في إعرابها على حسب ابن مضاء، يجب أن يكون في إطار فكرة التوقيفية في اللغة أنها من عند الله[١٧٢]. فما الذي ترتب على ذلك أيضا؟ ترتب أن الخوض في العلل والاجتهاد حرام عنده وبخاصة تأويلات النحاة وتقديراتهم في الحذف من الذي عمدوا إليه في القرآن الكريم ذاكرا قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - إن صح: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» وغرض هذا الإخبار النهي وما النهي عنه فهو حرام إلا أن يدل دليل من الكتاب والسنة[١٧٣].

لقد ردّ ابن مضاء ما بناه النحاة في التعليل أنكر العلل الثواني والثوالث غير أنه أبقى العلل الأول قائلا: «ومما يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني، وذلك مثل سؤال السائل عن «زيد» من قولنا: قام زيد. لم رفع؟ فيقال: لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع فيقول: لِمَ رُفِع الفاعل؟ فالصواب أن يقال له: كذا نطقت به العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر ولا فرق بين ذلك وبيّن ما عرف أن شيئا ما حرام بالنص وعلى ذلك لا يحتاج فيه إلى استنباط علة.

ومن هذا يصبح العمل النحوي متأثرا بالفقه الظاهري الذي يتمسك بظاهر النص. إذا توافرت لديهم النصوص استغنوا عن أن يتعللوا لها، فإذا سئلوا عن علل أحكام معينة ينبغي لهم أن يقولوا: كذا نطقت به العرب»[١٧٤]. ونحن نوافق هذا الرد الذي يرجع إلى نطق العرب، لأنه الصحيح في كل الأحوال. ولكن هل كان ابن مضاء، وهو يسعى إلى ربط النحاة واللغويين بظاهر المادة اللغوية، يقصد الاعتدال الذي ينشد تبسيط الدرس النحوي، أم كان غرضه مجاراة المذهب من ناحية بسط نفوذه في مجال اللغة والدراسة النحوية؟ ولابد من أن نقول مع هذا: إنه يقر العلة الأولى لفائدتها التعليمية، ونتساءل هنا أمام رفضه العلل الثواني والثوالث وإبقائه العلل الأول. أو ليست الثواني والثوالث شرحا وتوضيحا للأول لا غير؟

العامل اللغوي:

التفت الخليل بن أحمد إلى فكرة العامل اللغوي ولم تكتمل عنده الفكرة كنظرية لقد درس تآلف الأصوات وعرف أن تأثير بعضها في بعض يحقق انسجاما وتآلفا، أو يحقق مع البعض الآخر تنافرا واهتدى بذوقه وحسّه إلى أن الموسيقى اللفظية لا تتحقق إلا بتآلف الحروف على نظام خاص، وقد عرف هذا فيما عالجه النحاة من ظواهر الإدغام والإبدال والإعلال وغيرها[١٧٥].

وفي هذا دليل على أن فكرة العامل اللغوي استحضرت أذهانهم، ولكنها لم تتضح كنظرية كاملة، وذلك على وجه الخصوص عند الكسائي والفراء وثعلب وتلاميذهم.

المهم أن النحاة الأوائل أدركوا فكرة العامل من ملاحظة الظواهر اللغوية، كالتآلف والتنافر بين الأصوات وتأثير بعضها في بعض. ومما لاحظوه من تأثير الاستعمال في الأبنية والجمل. وبهذا يمكن القول: إن الاستحضار الأول لفكرة العامل قد تم من ملاحظة التفاعل بين الحركات والحروف والكلمات. ثم جاءت طبقات أخرى لم تتفهمها فتناولتها تناولا عقليا مؤسسا على المنهج العقلي ذي السمة الكلامية الفلسفية، فأخذ العامل صفة العلة الفلسفية[١٧٦].

وهكذا تكون فكرة العامل قد استقرت في أذهان الدارسين بعد الخليل، وعمل بها أتباع مدرستي البصرة والكوفة مع اختلافهما في المنهج[١٧٧]. ولكن بعض الدارسين أشار إلى ما قد تمحل فيه الخليل نفسه مما له علاقة بالعامل فعنده: «ذَاكِرْ فَتَنْجَحَ».

فالفعل المنصوب بأن مضمرة بعد الفاء والفاء حرف عطف، عطفت المصدر المؤول من أن المقدرة ومدخولها على المصدر المتصيد من الكلام السابق! وتقدير: ذاكر فتنجح: لتكن منك مذاكرة فنجاح (...)، فالتأويل السابق هو من عمل الخليل[١٧٨]. وهو استمد أسس منهجه من علم الكلام وأغلب البصريين منه. واستمد الكوفيون منهجهم من الأصول كذلك، وقد يكون استمدادهم أكثر من أهل الحديث ورواة الأدب، وهو ما جعلهم أدنى إلى المنهج النحوي القريب من الاستعمال اللغوي، بينما غلب على منهج البصريين أصول علم الكلام والمنطق.

وقد سبب هذا الاختلاف بين المدرستين خلافا تواصل بينهما وتميز بجدل شمل مسائل نحوية كثيرة قديما وحديثا، تعدت مسائل النحو واللغة إلى فكرة العامل التي هوجمت من القدامى والمحدثين، إذ رأى محمد بن قطرب المستير أن الإعراب لا يدل على المعاني، وأن الحركات الإعرابية ليست ناتجة عن العوامل، وإنما هي مسهلة للنطق أثناء وصل الكلام[179] ووافقه في ذلك من المحدثين، إبراهيم أنيس معتبرا الحركات الإعرابية لا تعدو أن تكون في غالب الأحيان وسيلة وصل الكلمات بعضها ببعض[180]. وقد ذكرنا موقف ابن مضاء من نظرته العامل والحركات الإعرابية وتعليلها بأنه يكتفي فيه عند بيان علة الرفع والنصب والجر: كذلك نطقت العرب لكنها العلة الأولى نسبيا.

وقد حاول بعض الدارسين كإبراهيم مصطفى أن يبتدع نظرية تخلو من عوامل تعمل وأراد أن يطرح أن العربية تشتمل حركتين تدلان على معنى. الأولى: الضمة؛ وهي علم الإسناد. والثانية: الكسرة؛ وهي علَمُ الإضافة ودليل على ارتباط الكلمة بما قبلها بأداة أو بغيرها. أما الفتحة فليست علامة إعراب ولا تدل على شيء عنده، لأنه يعتبرها حركة خفيفة مستحبة عند العرب يُنهى بها الكلام على غرار السكون في لغة العامة. فالإعراب: الضمة والكسرة فقط ليستا من بقية من مقطع، ولا أثر لعامل اللفظ بل هما من عمل المتكلم للدلالة على معنى تأليف الجملة ونظم الكلام وهذه طريقة جدولية لا تتفق مع الاستقراء اللغوي العام، لأنه ليس كل مرفوع مسندا إليه كالمنادى، ونجد منصوبا هو مسند إليه كاسم «إن»، وليس للنصب معنى واحد، لذا لم يضع له جدولا يقابل الجدولين الخاصين بالرفع والكسر. وحين ظهر له بعض التعسف قال: إن الفتحة ليست علامة إعراب دالة على معنى. ورغم محاولات كثيرة من الدارسين بقيت فكرة العامل منذ سيبويه كما هي لم تنل كل المبادرات منها، لأنها تقنن الكلام وتكسبه معايير ثابتة تبعده عن الخطأ وتقي اللغة من اللحن. ويمكن القول: إنها إحدى الوسائل البديلة في تقعيد القواعد عوض وسيلة التعليم بالسماع، التي زالت واندثرت، فهي وصف للظاهرة اللغوية. ويا حبذا لو كانت اقرب إلى ممارستها وأقرب في نتائجها وتقنينها إلى الاستعمال اللغوي.

المحصلة:

. تصرّف العربيّ في لغته إبلاغا وتفاهما وأفصح عن رغباته وحاجاته بما وافق السليقة والفطرة، ولم يكن على قصد واع في التفرقة بين مسائل النحو المختلفة؛ غير أنه تطور مع الزمن واستحكم استعمال لغته فتجاوز بها إلى المستوى الحضاري باعتبارها وسيلة من وسائل التأثير والإبداع وإقامة العمران.

. إن التعليل في النحو العربي أصيل مطبوع في البدء بتفسير الظواهر المحيطة، ثم تأثر بالبيئة الإسلامية وبما تميزت به من خصائص وآفاق فكرية مرتبطة بالقرآن الكريم لدى الكلاميين بخاصة.

. تأثّر التعليل في النحو بعلم أصول الفقه، الذي سبق النحو في نشأته، وظهر هذا في المصطلحات الإعرابية وفي القياس والعلل وفي المنهج عموما، حيث يحدد الظاهرة المقصودة ويشرحها ثم يصدر حكمه فيها.

. تأثّر أكثر النحاة بالنظر العقلي لعلماء الكلام وبمنهجهم في إرجاع الظواهر العقلية إلى عللها وإلى أسبابها التي اقتضتها، وكان هذا فيما يرجح بداية القول بالعامل الذي يرجع إلى عمل الخليل بن أحمد حين درس تأليف الأصوات وتفاعلها وتأثرها المتبادل.

. لا نرى مبررا في قساوة الوصفيين على نظرية العامل - لكونها تصورا عقليا يعتمد التأويل والتقدير بالمعنى - لأنه تقدير وتعويل لا يردّ في عمومه. وقد أثبتت الدراسات المعاصرة صحة هذا التأسيس حين ربطت اللغة بالعمليات العقلية على غرار ما كان في النحو العربي لدى عبدالقاهر الجرجاني بخاصة؛ فرجعت إلى منهج النحو التقليدي الذي فضل على المدرسة البنيوية، لأن النحو التقليدي يعطي تصورا أكثر عمقا عن طبيعة اللغة، ولم تجعل هذه الدراسات تحليل الجملة مقتصرا على شكلها النظمي، وإنما جعلته وصفا شاملا للغة يدرس فيها الصوت والنظم والدلالة وينزع فيها منزع الشرح والتعليل دون الاكتفاء بالوصف، وهو ما يكتشف في المنهج التوليدي التحويلي لنعوم تشومسكي مثلا.

- تعد نظرية العامل وسيلة بديلة لتقعيد القواعد وتقنين قوانين اللغة، وذلك بدلا من وسيلة تعليمها عن طريق السماع التي اندثرت.

- إن عد نظرية العامل نظرية بديلة في التقعيد اللغوي يكشف عن أنها نظرية تعليمية في اللغة توافق النضج العقلي والبيئي السائد في الحياة الاجتماعية بخاصة حين تتخلص من الغلو الذي اعتمد في بعض المسائل غير المتوافقة مع طبيعة الاستعمال اللغوي والمتميزة بالتجريد والسمة المنطقية الفلسفية، هذه السمة التي نراها مظهرا من مظاهر الإثراء في اللغة وأحد المعالم الدالة على تعزيز الإبداع وتعميق النظر وتوخي الدقة والتحديد، ويمكن استثماره في العمل البحثي التخصصي.

- إن الآراء التي تُرجع تأثر التعليل النحوي بمنطق أرسطو قبل ترجمة حنين بن إسحاق (ت٢٦٢هـ) افتراضات تفتقر إلى دليل مادي تاريخي علمي. ولا ريب في أن هذا يعزز ما ذهبنا إليه بأنه كان في هذه الفترة نابعا من داخل البيئة الإسلامية المفعمة بالطابع الإسلامي.

الهوامش

1 أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ط١٠، ١٩٦٥، ص ١٤٢ .

2 انظر، م ن، ص ١٤٣ .

3 انظر، ابن رشد(ت٥٩٥هـ)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢ ص ٢٤ .

4 قال الآمدي (ت٦٣١ هـ): القياس: «قول مؤلف من أقوال يلزم عن تسليمها لذاتها قول آخر فإن كان المطلوب أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل سمي استثنائيا، وإن كان غير مذكور فيه بالفعل سمي اقترانيا». الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، حققه وقدم له عبدالأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ ص٦٤ . أوهو «كلام مؤلف من مقدمتين فأكثر يتولد منهما نتيجة وهو المطلوب نفيه أو إثباته». أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (ت٧٤١ هـ) تقريب الوصول إلى علم الأصول: دراسة وتحقيق محمد علي فركوس: دار التراث الإسلامي - الجزائر - ط١، ١٩٩٠، ص٥٩ . أما حده عند الفقهاء فهو: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما». المرجع السابق، ص ١٢ .

5 انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٦٣ وما بعدها .

6 انظر، زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٩٨٧، ص٣٦ .

7 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج - دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٢ .

8 المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها .

9 انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ١٩٦١، ص٦٥ - ٦٨ .

10 ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت (د.ت)، ص ٣٦٢ .

11 أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٨٥ .

12 المصدر نفسه، ص ٩٥ .

13 المصدر نفسه، ص ٩٦ .

14 المصدر نفسه، ص١١٢ .

15 انظر جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين، دراسة إيبستمولوجية، الإسكندرية، ١٩٩٤، ص٩ .

16 الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت٦٧٦هـ)، صحيح رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين، هذّبه وحققه وضبطه أبو أسامة سليم بن عبد بن محمد، غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت، مكتبة الريان، الجزائر (د. ت) ص٢٠ .

17 انظر جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص١٠ .

18 الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، ط٥، دار النفائس، ١٩٨٦م، ص٨٦ .

19 انظر، دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٦٠ .

(الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ) شيخ المدرسة البصرية. توفي الإمام أبوحنيفة سنة ١٥٠هـ، إليه ينسب المذهب الحنفي، ابتدأ حياته بالجدل في مسائل علم الكلام ومجادلة الفرق، ثم رجع عن ذلك وجند كل اهتمامه للبحث في مسائل الفقه.انظر الفرق الكلامية الإسلامية مدخل... ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص ٢٢٤وما بعدها.

20 جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين - دراسة إبيستمولوجية، ص ١٠ و١١ .

21 عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج.

22 محمد بن الحسن (ت ١٩٨هـ) صاحب أبي حنيفة وصاحب الكتب النادرة في الفقه كالجامع الكبير والجامع الصغير وهو ابن خالة الفراء (ت ٢٠٧ هـ)، وقد قال فيه الإمام الشافعي: ما رأيت سميتا ذكيا إلا محمد بن الحسن. ولما كان قد مات في الري سنة ١٩٨ هـ قيل: إن الرشيد قال فيه: دفنت الفقه والعربية في الري. (انظر، ابن جني (ت٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية (د ت)، ج١، ص ١٦٣ وهامشها.

23 أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٦٤م، ج٢، ص١٠ .

24 أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص ١١ .

25 انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص ١٣ وما بعدها.

26 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص ٩٠ .

27 انظرالمصدر نفسه، ص١٦، ١٩، ٢٠ .

28 انظر حياته ورحلاته وأساتذته والخلفاء الذين ترجم لهم واتصل بهم، توفي حنين بن إسحاق سنة ٢٦٢هـ: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١، ص٢٨٢ وما بعدها.

29 انظر، بدران أبو العينين، أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٩، ص٥ - ١١ .

30 انظر أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣، ص ١٥٥ .

31 انظر تعدد الآراء في إسناد نشأة النحو العربي لأبي الأسود الدؤلي، توفي سنة ٦٩هـ تقريبا)، وهو محور الروايات التي تناولت نشأة النحو العربي: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٩٨٢، ص ٨١ .

32 انظر أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص ٨٧ .

33 انظر مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط٣، دار الرائد العربي ١٩٨٦م، ص ٢٦، ٢٧، ٢٨وما بعدها.

34 انظر أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ط٤، عالم الكتب، ص١٢٥ .
(ابن السراج (ت٣١٦هـ)، الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، كالوراق (ت٣٨١هـ)، عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، كمال الدين أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ)، العكبري (ت ٦١٦هـ) .

35 انظر تعليل السين فرع في سوف، وكذا الاختلاف في سبب السكون الحاصل بإسناد الفعل إلى ضمائر الرفع المتحركة كمثال:ابن مالك شرح التسهيل تحقيق محمد عبدالقادر عطا - طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ن ٢٠٠١م، ج١ ن ص ٢١ ن ص١٢٢ .

36 انظر ابن جني، الخصائص ج ١، ص ١٠٩إلى ١١٥ . وص ١٤٤إلى ١٦٤ . وص ١٦٦إلى ١٦٩ .

37 الأئمة الأربعة: الإمام أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) الإمام مالك (٩٥ - ١٧٩ هـ) الإمام الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ) الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ) .

38 انظر ص ١٥ من هذه الدراسة .

39 انظر عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر قدم له حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية، ط٢، ١٩٨٦م، ج ١ص، ٩، ١٨، ٥٤، ٦٠، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٩٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١١ . ج٢، ص ٦٣٦، ٦٥٠ .

40 السيوطي (ت٩١١هـ)، تاريخ الخلفاء، ص ١٧٣، نقلا عن د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص ٧٧ .
41 أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج١، ص ٢٩٨ .
42 انظر الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٥١ .
43 المصدر نفسه، ص ٧٢ و٧٣ .
44 ابن الأنباري (ت٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، ج١، ١٩٨٧ (مقدمة المؤلف) وانظر رسالتيه: الإغراب في جدل الإعراب وجمع الأدلة: قدم لهما وعنى بتحقيقهما، سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط٢، ١٩٧١، ص ٢٠ .
45 انظر ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص٢٠، ص١٠٥، وانظر كتابه: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج١(مقدمة الكتاب)، وكذا د.أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم .
46 انظر أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٥٧ .
47 السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٨٧م، ص٥٩ . وانظر د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط ٤، ١٩٨٢م، ص٧٩ .
48 انظر مهدي المخزومي، مدرس الكوفة، ص ١٩ وما بعدها.
49 انظر م ن، ص ٢٠ .
50 انظر، أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النحو - دراسة وكشاف معجمي - دار غريب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٤٨وما بعدها، وص ٥٥وما بعدها، وكذا ٦٧ وما بعدها .
51 انظر عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢م، ص٧٥ .
52 نقل الزبيدي (ت ٣٧٩ هـ) أن ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) قال: كانت وفاة أبي عمرو بن العلاء سنة أربع وخمسين ومائة؛ انظر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ص٤٠، ص٣٥ .
53 انظر عوض حمد القوزي، المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣، ص ٧٥ .
54 انظر، المصدر نفسه، ص ١٢٢ .
55 انظر أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٥٩ وما بعدها.
56 انظر ابن بدران، المدخل لابن بدران الدمشقي(ت ١٣٤٦هـ)، تحقيق عبد الله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ ص ٣٢٢ .
57 انظر الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٥ .
58 انظر سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٣٨٩ .
59 انظر
- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٤ «باب القول في علل النحو».

- أبو الحسن محمد بن عبدالله (المعروف بالوراق، ت ٣٨١هـ) أبواب كتابه: العلل في النحو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ابن جني، الخصائص، باب «ذكر علل العربية أكلامية هي أم فقهية»، «باب في تخصيص العلل»، باب ذكرالفرق بين العلة الموجبة والعلة المجوزة، باب في تعارض العلل، باب في علة العلة، والعلة إن لم تتعد لم تصح، وغيرها من الأبواب، ج١، ص ٤٠٢ وما بعدها .
- ابن الأنباري، لمع الأدلة والإغراب في جدل الإعراب .
- السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو. وانظر تمام حسان، الأصول، عالم الكتب ٢٠٠٤م .
- محمد عيد، أصول النحو، عالم الكتب، القاهرة، ط ٦، ١٩٩٧م، وأشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النحو، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٨ وما بعدها . ومحمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، دار الثقافة، الجزائر (د ت)، ص ١٥٧وما بعدها .

60 انظر أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النحو، ص ٧٠ و٧١ .

61 انظر ابن جني، الخصائص، ج١، ص١٣٣، ١٤٤ .

62 انظر المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٣ و١٣٤ . والسيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ص ١٨٠وما بعدها .

63 ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، قدم لهما وعني بتحقيقه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧١م، ص١٣٢ و١٣٤ (الفصل الخامس والعشرون).

64 الجرجاني علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، التعريفات ضبطه وفهرسه محمد بن عبدالحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص ٣٦ .

65 سيبويه، الكتاب، ١، ص ٢٢ .

66 السيرافي أبو سعيد (ت ٣٦٨هـ)، شرح كتاب سيبويه حققه وعلق عليه رمضان عبدالتواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٦٠ و٦١ .

67 ابن الأنباري «الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة»، ص٦٥ .

68 انظر مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٤١ و٤٢ .

69 انظر ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص ٤٦ و٤٧، ٦٥ .

70 البيت لمؤرج السلمي، شاعر إسلامي من شعراء الدولة الأموية: الأصل في «أبيّ» أبوي قلبت الواو ياء لاجتماع الواو والياء، وسبق إحداهما بالسكون ثم أدغمت الياء في الياء، وكسر ما قبلها لئلا تعود الواو . ابن يعيش، شرح المفصل مكتبة المتنبي، القاهرة، (د ت) ج٣، ص ٣٦ .

71 ابن يعيش (ت٦٤٣هـ)، شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة، عالم الكتب، بيروت، (د ت)، ج ٣، ص ٣٧ . البيت من قصيدة لزياد بن واصل السلمي يفتخر فيها بقومه وشجاعتهم في الحروب والصبر على شدائدها «والأبينا» في شرح المفصل جمع «للأب»: انظر كتابه، ج٣، هامش ص ٣٧ .

72 أبو القاسم محمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١ هـ) تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط١، ١٩٩٠ م، ص ١٢٥ .

73 أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٥٩ . وانظر عبدالمجيد محمود مطلوب، طرق استنباط الأحكام من النصوص، جامعة عين شمس ١٩٩١م، ص ٧٥ وما بعدها .

74 انظر، ابن حزم (ت٤٥٦ هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، قدم له إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣ م، ج٤، ص ٨٨ .

75 انظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٣، ص ٨٤ .

76 انظر مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص ٥٤ و٥٥ .

77 أبو الحسين محمد بن علي البصري (ت ٤٣٦هـ)، المعتمد، تحقيق خليل الميس، دار الفكر العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط١، ج٢، ص ٣٢٥ .

78 الشوكاني محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، ص ٢٩٦ . ذكر الأستاذ سعيد الأفغاني في تعليق له في كتاب جمع رسالتي الأغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، هامش ص ٦٣: أن استصحاب الحال مصطلح فقهي للحنفية أرادوا به أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على عدم إباحتها لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

79 ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٤٥٧ وما بعدها .

80 ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص ١٤١ . وقد نص ابن مالك(ت٦٧٢هـ) في ألفيته على علل بناء الأسماء، وعلل إعراب الأفعال في قوله:

والاسم منه معرب ومبني

لشبه من الحروف مدني

كالشبه الوضعي في اسمَيْ جئتنا

والمعنوي في متى وفي هنا

وكنيابة عن الفعل بـلا

تأثر، وكافتقار أصلا:

انظر ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج١، ص٢٨ وما بعدها .

81 ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي المصري(ت٧١١ هـ)، لسان العرب، دار صـادر، بيروت، ط١، (د.ت)، ج ٦، ص ١٨٧: (قاس).

82 أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي(ت ٤٧٦هـ)، التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه د محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، سوريا، ١٩٨٣ م، ص ٤٣٣ .

83 بدران أبو العينين، أصول الفقه، دار المعارف - مصر، ١٩٦٩، ص ٢٠٩ . وانظر الشيخ أحمد محيي الدين العجوز، مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٣ م، ج٢، ص ١٣٠ وما بعدها.

84 ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، الفصل العاشر، ص ٩٣ . وكذا السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق وتعليق د. أحمد محمد قاسم، ط١ القاهرة، ١٩٧٦، ص ٩٦ .

85 الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٤ .

86 بدران أبو العينين، أصول الفقه، ص ٢٣٧ .

87 انظر، الإمام أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٣٦ و١٣٧ .

88 بدران أبو العينين، أصول الفقه، ص ٢٣٧ .

89 ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، الفصل الرابع عشر، ص ١٠٥، وكذا السيوطي،

الاقتراح في علم أصول النحو، ص ١٤٤ . وكذا د. جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين مع مقارنته بنظيره عند البصريين - دراسة إيبستمولوجية - ص٢٤، ص١٧٥ وما بعدها.

90 انظر محمد الخضر حسين الجزائري، القياس في اللغة العربية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م، ص ٩٥ .

91 انظر: ابن جني، الخصائص، ج١، ص ١١٣ . وكذا السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ص ١٠١ .

92 انظر ابن مالك (ت٦٧٢هـ) شرح التسهيل - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق محمد عبدالقادر عطا وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠١م، ط ١، ج ١، ص ٢٢ .

93 انظر السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ص ١٠١، ١٠٥ . وكذا محمد الخضر حسين الجزائري، القياس في اللغة العربية، ص ٩٥ . وانظر أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٦٤ .

94 انظر، المرجع نفسه، ص ١٠٥ . وكذا، محمد الخضر حسين الجزائري، القياس في اللغة العربية، ص٩١ .

95 ابن جني الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د ت)، ج١، ص ١١١ .

96 انظر، د أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص ١٦٦ .

97 انظر، حياة تشومسكي وأسس نظريته، أحمد خليل عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها، منهج وتطبيق، عالم المعرفة، جدة، ١٩٨٤، ص ٥٢ وما بعدها، وطرق تحليله ص ٦٠ .

- وانظر أسس هذه النظرية، مازن الوعر، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث (مدخل) طلاس دار، ط١، ١٩٨٨ ص ٨٥ وما بعدها، وكذا عبدالقادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٦، ط١، دار توبقال الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٥، ط١، ص ٦٥ وما بعدها.

- وكذا أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٢م، ص ٢٠٢ .

- ونور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، المكتبة الجامعية الإسكندرية، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٣٢٣ .

98 أحمد خليل عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها، ص ١٣٤ وما بعدها .

99 دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨م، ص٤٥ . وانظر حسام البهنساوي، أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٢٠ و٢١ .

100 انظر حسام البهنساوي، أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، ص ١٢ . وكذا مازن الوعر، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٨٨م، ص ١١٣وما بعدها . وكذا نور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي الحديث، المكتبة الجامعية، الإسكندرية٢٠٠٠ م، ص ٣٢٥ . وكذا أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٢م، ص ٢١٢ . وكذا منخر عياشي، النظرية التوليدية ومناهج البحث عند تشومسكي (بحث منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر)، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية - عدد ممتاز - مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد ٤٠، ١٩٨٦م، ص٣٢ .

101 انظر السيوطي، الاقتراح، ص ١٤٤ .

102 انظر، المرجع نفسه ص ١٢٥ هامش ٢: بين د. أحمد محمد قاسم المراد بالعلة القاصرة: «اقتصار التعليل بها على مواضع معينة دون غيرها».

103 ابن جني الخصائص، ج١، ص ١٦٩ .

104 انظر أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص ١٦٨ . وانظر، عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء، الجزائر، ١٩٩٣، ط٢، ص٣ وما بعدها.

105 انظر، ابن جني، الخصائص، ج١، ص ١٤٤ وما بعدها.

106 المرجع نفسه، ج١، ص ١٤٤، الهامش (بلا رقم).

107 المرجع نفسه، ج١، ص ١٤٥ .

108 المرجع نفسه، ج١، ص ١٤٥ .

109 ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ) الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، ص ١١٢ - ١١٦ .

110 انظر مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ٤٠ وكذا ص ٢٥٦، ٢٥٩ .

111 الدهري: الملحد الذي يزعم بأن العالم موجود أبدا وأولا: انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ج٤، ط٣، ص ٧٠ .

112 السوفسطائيون: فرق من الفلاسفة ينكرون المحسوسات والبديهيات ويعدون الوجود خيالا في خيال، يقسمهم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ)إلى ثلاثة أصناف: صنف ينفي الحقائق وآخر يشك فيها وثالث قال: هي حق عند من هي حق عنده، وهي باطل عند من هي عنده باطل . انظر، المرجع نفسه، ج٥، ص ١٧١ .

113 الرواقيون: أتباع يونانيون وآخرون رومانيون: لذا انقسموا إلى دور الرواقية اليونانية التي يمثلها مؤسس المذهب الرواقي: زينون الرواقي ومن تبعه من تلاميذه، وإلى دور الرواقية الرومانية التي تمثلها بعض الشخصيات الرومانية: نظر الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة بيروت، ١٩٩٥م، ج ٢، ص٣٧٣ .

114 انظر أخبار أرسطو وكتبه المنطقية: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٤٧ وما بعدها .

115 انظر عبدالأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي دراسة وتحقيق، دار المناهل بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ١٢٢ - ١٢٣ . والجرجاني، التعريفات، ص ١٦٧ و١٦٨ . وانظر محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب - القاهرة، ط٦، ١٩٩٧، ص ١١٣ . وكذا جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص ١٠٦ .

116 انظر مازن مبارك، النحو العربي، دارالفكر العربي، بيروت ١٩٧٤، ط٢، ص ٩٠ .

117 انظر ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص ٩٣ .

118 انظر، المرجع نفسه، ص ٩٣، وكذا السيوطي، الاقتراح، ص ٩٦ .

119 انظر السيوطي، الاقتراح، ص ١٠١، ١٠٤ وما بعدها . وانظر محمد لخضر حسين الجزائري، القياس في اللغة العربية، ص ٩ . وأحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص ١٦١ وما بعدها.

120 انظر المرجع نفسه، ص ١٠١ وما بعدها .

121 انظر ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الادلة، ص ١٠٥ وما بعدها . وكذا السيوطي، الاقتراح ٩٤، ص ١٤٥ و١٤٦، وكذا محمد لخضر حسين الجزائري، القياس في اللغة العربية، ص ٩١ .

122 الإخالة أي المناسبة يقال لها الإخالة لأنه يظن بها أن الوصف علة، يسمى قياسها قياس علة: انظر، ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص ١١٠ .

123 انظر، السيوطي، الاقتراح، ص ١٤٦ وما بعدها.

124 انظر، المرجع نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها.

125 انظر، ابن جني، الخصائص، ج٣، ص ٢٠٢ .

126 انظر، المرجع نفسه، ج٢، ص ٦٧ و٦٨ .

127 انظر، السيوطي، الاقتراح، ص ٨-١٠، ١٣٧ - ١٤٤ .

128 ذكره المستشرق أ. مركس (A.Merxe) في مقال خصص لتاريخ فن النحو نشر في مجلة: Leyzig Syros: ١٨٨٩، ص ١٣٥ ـ ١٣٧ .

129 فليش (Fleish)، مقال له نشره في المجلد الرابع من مجلة Arabika 1957، ص ٢١ و٢٢ . نشره في مجلة الدراسات الإسلامية مج (مجلد)، ص٤٠ ص ٦٤ - ٦٧، ١٩٧٢م، بين في الثلاثين صفحة أن المصطلحات النحوية والمنهج النحوي عربي محض.

130 مقال كتب حديثا سنة ١٩٧٨م نقلا عن العمراني جمال، المنطق الأرسطي والنحو العربي، باريس، ١٩٨٣م.

131 المنطق الأرسطي والنحو العربي، باريس، ١٩٨٣ م. وانظر عبدالرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، ١٩٧٢ .

132 انظر، دائرة المعارف الإسلامية الجديدة، مادة نحو، المجلد ٧، ص ٩١٣ - ٩١٥ .

133 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج، ص ٦٢ وما بعدها.

134 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج، ص ٦٤ .

135 زاكية محمد راشد، نشأة النحو عند السريان وتاريخ نحاتهم، مجلة كلية آداب جامعة القاهرة، ج١، ص ٢١٥ .

136 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج - ص ٦٤.

137 سيبويه، الكتاب، ص١٢ .

138 المرجع نفسه، ج١، ص ١٢

139 المبرد (ت ٢٨٩هـ) المقتضب، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٢٨٦ هـ، ج١، ص ٨ .

140 الإيضاح في علل النحو، ص ٤٦، قال الآمدي (ت ٦٣١ هـ): الحد حقيقي أو رسمي أو لفظي. الحقيقي عبارة عما يقع تمييزا للشيء عن غيره بذاتياته، فإن كان مع ذكر جميع الذاتيات العامة والخاصة فتام كحد الإنسان بأنه الحيوان الناطق وإلا فناقص كحد الإنسان بأنه الجوهر الناطق أو الناطق فقط . أما الرسمي فعبارة عما يميز الشيء عن غيره تمييزا غير ذاتي ... وتمامه ونقصانه كتمام الحد الحقيقي ونقصانه . التام منه كرسم الإنسان بأنه الحيوان الكاتب والناقص بأنه الجوهر الكاتب أو الكاتب فقط. أما اللفظي فعبارة عما فيه شرح دلالة اسم على معناه، وذلك إنما يكون بالنسبة إلى الجاهل وهو إما يكون بتبديل لفظ بلفظ هو أشهر عند السائل كتبديل لفظ الليث بالأسد أو بالحد الكاشف عن المعنى. انظر، د. عبدالأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي دراسته وتحقيق، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص ٥٥ و٥٦ .

ويمكن الإفادة في الحدود من المصادر التالية:

- كتاب الإحكام للآمدي أيضا (٤أجزاء)، تحقيق سيد الجميلي، طبع دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٤هـ.

- كتاب التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني(ت ٨١٦هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ط١، ١٤٠٥هـ .

- كتاب الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (ت٩٢٦هـ)، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١هـ .

- وانظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

141 الجوهر على أصول الحكماء: الموجود لا في موضوع وهو نوعان: بسيط ومركب. البسيط هو العقل والنفس والمادة والصورة والمركب هو عبارة عن جوهر قابل للتجزئة في ثلاث جهات متقاطعة تقاطعا قائما وهو عند المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي ينقسم إلى بسيط يعبر عنه بالجوهر الفرد وإلى مركب وهو عن المتحيز الذي ينقسم إلى بسيط يعبر عنه بالجوهر الفرد، وإلى مركب وهو الجسم، انظر عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي دراسة وتحقيق، ص١٠٩ و١١٠ .
(أما ماهية الشيء فهي ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام. وتطلق «الماهية» على الأمر المتعلق غالبا مثل المتعلق من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود والأمر المتعلق من المتعلق، من حيث إنه معقول في جوابه هو سمي ماهية ومن حيث ثبوته في الخارج سمي حقيقة، ومن حيث تميزه عن الغير سمي هوية، ومن حيث جمل لوازمه ذاتا .. انظر، الجرجاني، التعريفات، ص ٢٠٩ .

142 انظر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، المفصل في علم العربية، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل بيروت ط ١، ٢٠٠٣م، ص٨، وكذا ابن يعيش (ت٦٤٣هـ)، شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة (د ت)، ج١، ص ١٨ .

143 المرجع نفسه، ج١، ص١٨ .

144 المرجع نفسه، ج١، ص١٩ .

145 انظر، يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف مصر، ١٩٦٦، ص٦٦ وما بعدها .

146 مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت (د ت)، ص ٧١ وما بعدها .

147 انظر، المرجع نفسه، ص ٧١ و٧٢ .

148 انظر محمد عيد، أصول النحو العربي، ص ١١٨ .

149 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث - بحث في المنهج، ص ٦٢ - ٧٣ و٧٤ .

150 الكتاب، ج١، ص ١٦٦ .

151 انظر، ابن جني، الخصائص، ج١، ص ١٧ .

152 ابن هشام الأنصاري(ت ٧٦١هـ)مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ج٢، ص ٥٢٧ و٥٢٨ و٥٢٩ .

153 انظر، المرجع نفسه، ج٢، ص ٥٣٩ .

154 انظر محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية، دراسة لغوية نحوية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٤٧ .

155 انظر شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة، ط١٦، ١٩٧٤، ج٢، ص٢٠٩ وما بعدها .

156 انظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج، ص٦٣ .

157 انظر، المرجع نفسه، ص ٦٢ - ٧٣ و٧٤ .

158 انظر، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة مادة «نحو» المجلد ٧، ص ٩١٤ و٩١٥ . والمقال لجيرار تروبو .

159 انظر مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص ٢٨٥ .

160 م ن، ص ٢٦٩ .

161 انظر شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك، ج٢، ص ١٥٧ .

162 انظر، د.أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص ٧٣ .

163 السيوطي، الأشباه والنظائر، حيدر آباد، ج١، ص ٢٥٦ .

164 الكتاب، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣، ط٣، ج١، ص ١٢ .

165 ابن جني، الخصائص، ج١، ص ١٠٩ و١١٠ .

166 محمد بن إبراهيم بن سعدالله بن جماعة، شرح الكافية، تحقيق محمد عبدالنبي عبدالمجيد، ط١، ١٩٨٧، ص ٣٦ وكذا حاشية الصبان (ت١٢٠٧هـ) على شرح الأشموني(توفي في حدود ٩٠٠هـ)، ج١، ص ٩٠ .

167 حاشية الصبان على شرح الأشموني، ج١، ص ٩٠ .

168 انظر ابن جني، الخصائص، ج١، ص ١٠٩ و١١٠ .

169 طائفة الجبرية موازية للقدرية أولهم جهم بن صفوان، لذا تسمى «الجهمية»، قال: إن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وإنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل وأن الله قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر عنه ويخلق فيه وفي الجماد الأفعال. انظر، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٨٦ . ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٣، ص ٢٦٦ . (جهم).

170 ابن مضاء (ت٥٩٢هـ)، الرد على النحاة، تحقيق د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢، ص ٧٦ و٧٧ .

171 انظر ابن جني، الخصائص، ج١، ص ٤٥ - ٤٧ .

172 مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، دار الرائد العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٦ م، ص ٢٦٦ .

173 ابن مضاء، الرد على النحاة، ص ٨١ و٨٢ .

174 انظر مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص ٢٦٧ .

175 انظر، المرجع نفسه، ص ٢٦٩ و٢٧٠، ٢٧٤ .

176 انظر المرجع نفسه، ص ٢٧٤ .

177 انظر، أهم الفروق بين المدرستين: د.أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٩٨٢، ص ١٢٤ وما بعدها.

178 انظر أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص ١٣٦ .

179 انظر الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٧٠ و٧١ .

180 إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط٣، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٤٤ .

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

تمثلات اللغة في الخطاب السياسي

د. عيسى عودة برهومة (*)

المقدمة

في البدء كان الصراع، يوم أن تاق الإنسان إلى امتلاك الأرض والسيطرة على كل شيء، ثم تحولت الغايات من أجل البقاء، واكتنفت طريق هذا الكائن الملمّات والصِّعاب، فتارة يغالبها بتذليلها والتفوّق عليها وطورا يصطنع الوسائل ليمضي دولاب الحياة.

ولم تخل مسيرة الإنسان في التناقض مع أخيه الإنسان، وسطوة الطبيعة من استنزاف طاقاته وموارده، بل صار من الصعب تفسير ظهور الجماعات غير المحلية واجتماعها دون صراع، فغدا التصارع سمة إنسانية سرمدية تغذي نفسها بنفسها، فكانت الحروب بين المؤمنين وغير المؤمنين، وحروب المنتمين إلى الجماعة وغير المنتمين إليها، حروب المذاهب، وحروب الفِرَق، وحروب القوميات والطوائف، صراع بين المالكين والعاملين، بين من يملك السلطة وبين المحكومين، وظلّت دورة التاريخ الكبرى في سيرورتها، ولم تستطع التقنية الحديثة أن تمنع هذا الكائن من اقتلاع هذه اللّوثة، بل أخذ الصراع في عصر العولمة أشكالا جديدة، فعاد صراع الولاء والانتماء للقبيلة والطائفة والعرق والدين، وتفوّق هذا التلاحم على قيم التصالح والانصهار من خلال المعيشة والمصلحة المشتركة(**).

ولعلنا في هذه الدراسة نرمي إلى استجلاء الحديث عن صراع القيم الحضارية في زمن باتت الثنائيات تستعلن في فضاءاتنا وتتغيا صورا وأشكالا عديدة، ولا سيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر إذ صرنا نلمس خطاب الأنا والآخر في تصريحات الساسة وفكر منظريهم، ولم تتوقف هذه الضدية على أشكال الخطابة، بل تلازم ذلك مع السلوكات التي يمارسها الغرب ضد الآخر/الشرق، من يحارب ضد ما يسمى الإرهاب، وبين من يتبنى فكرا إرهابيا حسب زعم أمريكا.

(*) أستاذ مساعد في اللسانيات الحديثة قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم والآداب -الجامعة الهاشمية ، المملكة الأردنية الهاشمية.

(**) للاستزادة ينظر :خلدون النقيب، في البدء كان الصراع.

من هنا تبرز أهمية الدراسة التي تحاول أن تعرض المشهد الحقيقي لطبيعة الصراع بين الشرق والغرب، وكيف يتجلى خطاب التفوّق الذي يمارسه الغرب وعلى رأسه أمريكا، وما ينشأ منه ردود فعل لدى الشرق العربي والمسلم.

إن كثيرا من تجليات الصراع القائم بين الغرب والشرق ناجم عن المقدمات التي تبناها الغرب عبر مفكريه، إذ نلحظ أنهم رأوا أن الحضارة الغربية هي نهاية التاريخ وهي قمة ما وصلت إليه الإنسانية من رقي وتفوق، وهذا ما نلمسه في أفكار هنتنجتون وفوكوياما، علاوة على ذلك ما تحاوله أمريكا من فرض ثقافة العولمة على الشعوب الأخرى التي تتمسك بهويتها وخصوصيتها، إذ لا بقاء - على زعم أمريكا - للثقافات المحلية والقومية، بل السطوة والنهوض لثقافة عالمية تضبط عقاربها وفقا للبوصلة الأمريكية، فتُمسي العولمة صورة من صور «الأمركة» بتحققاتها المتنوعة كالثقافة والإعلام والفنون والسياسة والاقتصاد.

لعل من أظهر حقوق الإنسان أن يحافظ هذا الكائن على لونه وهويته ومعتقده، دون إكراه أو تسلط لتبنّي أفكار وافدة، ولن يتحقق الأمن والسلام بين الشعوب إلا حين تتعاطى الحضارات بعضها مع بعض على قاعدة التكافؤ والشراكة في الإنسانية، والتصالح من أجل المستقبل الذي لن يشيده شعب أو أمة بل اجتماع الشعوب والأمم على مبادئ الاحترام وتعزيز قيم التسامح، ودون ذلك سيبقى الصراع مستشريا ويضرب أطنابه في كوكبنا مهما حاولت الدول الكبرى أن تخطط لاجتثاثه، فكل نتيجة مرتبطة بمقدمات كما يرى المناطقة، فإصلاح المقدمات لن يتحقق إلا بتغيير النظرة تجاه الآخر، وتجاوز نداء التفوّق المادي، لأن هذه المستندات في الحراك التاريخي لا قيمة لها، ولا ديمومة لخطابها.

الخطاب والقيم الحضارية

الخطاب (Discours):

شَغَل الخطاب في الآونة الأخيرة المفكرين، وشهد تغيرات كثيرة وورد على الألسنة، ونهدت الدراسات، وأنشئ العديد من الجمعيات والمدارس بشأن هذا الموضوع، ليشمل جميع العلوم، ولا تخلو دراسة من هذا الموضوع الذي أصبح جلّ اهتمام الكثيرين من الباحثين والكتّاب.

وهو كأيِ مصطلح معرفي، ثمة وشيجة تربط بين الأصل اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فلفظة (خَطَب) من الجذر [خ ط ب] وخَطَب الناس وفيهم وعليهم، أي ألقى عليهم خُطبة، وخَاطَبه، مخاطبا وخِطابا: كالمه وحادثه، أي وجّه إليه كلاما، وقد قيل قديما: خاطبه في الأمر حدثه بشأنه[1].

والخِطاب: الكلام، وتردّدت هذه المفردة في القرآن الكريم نحو: ﴿فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب﴾، ﴿آتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾، ﴿قال فما خطبكم أيها المرسلون﴾. والتخاطب الأمر الشديد

الذي يكثر فيه الحديث، والخطيب من يقوم بالخطابة، وهو المتحدّث عن قومه، فالخطيب دائما نراه على منابر المساجد، فهو النائب عنهم ويصدر القرار واللغة، فما شخصية هذا الخطيب؟ وهل لغة الخطيب السياسي تختلف عن أي خطيب آخر، وما ماهيّة هذا الخطاب؟ وإلامَ يرمز؟ وهل هناك رموز ودلالات خاصة بهذا النوع الخطابي؟.

نبدأ بأصل الكلمة في اللغة العربية ثم نسرد معناها في اللغات الأجنبية؛ ملتفتين إلى ما ينظم هذا المفهوم من الروابط. ففي الأصل الاصطلاحي في لسان العرب لابن منظور وردت المادة [خَ طَ بَ] وذكرها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ونخلص مما جاء في هذه المرجعيات إلى بعض الإلماعات الآتية:

- الشأن والغرض من المصدر المشتق (خطْب) بسكون الطاء، وهذا المعنى تردد في القرآن الكريم خمس مرات في خمس سور نحو ما جاء في سورة يوسف، قال تعالى: **﴿قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه﴾** [الآية٥١] وفي سورة القصص «ما خطبكما» [الآية ٢٣].

ومن الأفعال: خطب وخاطب، المقصود منها كلام حامل الشأن وذاك الغرض، فورد في القرآن «خاطب» مرتين قُصد به مجرد الكلام، قال تعالى: **﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا﴾** [هود، الآية٣٧] وسورة الفرقان بالمعنى نفسه، أما في سورة [ص] فجاءت بإضافة شيء جديد وهو النفوذ والسلطة، قال تعالى: **﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾** [الآية ٢٠] وهذا هو المعنى لكلمة الخطاب وهو إنجاز الشأن أو الغرض، ونستشفه من ذلك أن الخطاب له قدرة تعبوية، ويؤثر في السامعين؛ لذلك يقترن بالسلطة دائما[٣]. وأشار عبد العزيز البخاري إلى أن فصل الخطاب تشمل اللفظ والفحوى، كما ان التهانوي رد على من قال بأن كلام الله (خطاب) إذ إنه كلام لفظي متعال[٢] وتعني هذه الآية [فصل الخطاب] عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كلّ ما يخطر بالبال، ويحضُر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وينفصل كل مقام عن مقام[٤].

وتحت عنوان «لكل مقام مقال» كتب السكاكي قائلا: «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكّر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، وجميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.

الأصل الأجنبي:

في الأصل الأجنبي كلمة (Discours) وأصلها اللاتيني هو: (Discursus) وفعلها: (Discurure) وتعني الجري هنا وهنالك، كما أنها تعبر عن «الجدل» (Dialectique) و«العقل أو النظام (Logos) وهذا نجده عند أفلاطون[٥].

وأول من طرح مسألة الخطاب في الدراسات اللسانية هو بيسونس (Buyssens) عام ١٩٤٣، في حين لم يشر الأوائل من اللسانيين المحدثين أمثال دي سوسير، وجاكبسون، وهلمسليف إلى مفهوم الخطاب، فـ «بول ريكور» (P.Recourd) يستخدم مفهوم الخطاب عوضا عن الكلام ويستبدل ثنائية دي سوسير (desoussur) اللسان/الكلام، بثنائية اللسان/ الخطاب، وريكور من ناحيته يضع الخطاب بدلا من الكلام، ليس ليؤكد خصوصية الخطاب حسب، بل ليفرّق بين علم الدلالة والسيمياء؛ لأن السيمياء في رأيه تدرس العلاقة، بينما علم الدلالة يدرس الخطاب أو الجملة[١].

ويذكر **مانجنون** (Mainguenau) أنه: «ينبغي ونحن نتحدث عن الخطاب أن نقطّع الكلام في سياق تلفّظ مفرد، وأن نتحدث عن نص ونؤكد ما يصنع الخطاب وجدّته، فالنص في الحقيقة كلٌ وليس مجرد متتالية من الجمل[٢]. وبذلك يكون الخطاب نصا مفتوحا من جهة وضعيات التواصل أو على سياق التعامل بالقول، ومن جهة أن يجعل النص مندرجا في نسق أكبر منه وهو الجنس، فالنصوص مختلفة ترتبط بالخطاب ارتباطها بالجنس [ارتباط النوع بالجنس]؛ فالخطاب يمكن أن نعدّه جنسا من أجناس يحوي بدوره جزيئات فرعية، وهذه الأجناس الفرعية تتشكل في صورة نصوص، وكل جنس فرعي من الأجناس الخطابية له بنيته الخطابية الخاصة، كما يرى ذلك هليداي (Hallidy).

ويعني هذا أن لكل نص بنيتين: بنية ذاتية هي التي فيه، وبنية يشترك فيها مع غيره هي بنية الخطاب، وتتمثّل في التسلسل التالي:

بنية لسانية صغرى Micro-Linguistique	بنية لسانية كبرى Macro-Linguistique
↓	↓
بنية نصيّة	بنية خطابية
↓	↓
نسيج Texture	دلالة

وهذا البناء ينتج نسيج المادة الخطابية، لأنه مادة شاملة لجميع المواد، كما أسلفنا عبارة عن أجناس متكاملة، تتداخل بها نصوص ومواد وأصوات وحركات وإيماءات وإيحاءات داخل [الخطاب] كما في أعمال بارت (R.Barthes) وأعمال جينيت (G.Genette) من هذه الظاهرة التداخلية فسميت بـ : (Intertext) كما سميت بمسميات مختلفة. وقال بارت عن هذا: «كل نص إنما هو تداخل بين النصوص Intertext ففيه تحضر نصوص أخرى في مستويات متنوعة وتحت أشكال قابلة نسبيا لأن تتذكر، نصوص الثقافة السابقة ونصوص الثقافة المحيطة. فكل نص هو نسيج جديد من الشواهد المتطورة»[٨]. وبهذا برزت ظاهرة التناص، وهي نابعة من تداخل المعاني وتشابه الأغراض، وربما الأساليب التي تعبر عن المعاني والأغراض.

ويرى **روجر فاولر** أن: الخطاب هو كلام أو كتابة مدركة من وجهة نظر المعتقدات والقيم والفئات التي تجسدها، فهو، إذن يشكل طريقة نظر إلى العالم، تنظيما أو تمثيلا للتجربة - الأيديولوجيا في المعنى الطبيعي أو المقبول للمصطلح، بينما ترمز الأساليب المختلفة للخطاب إلى التمثيلات المتعددة للتجربة، وأصل هذه التمثيلات في السياق التواصلي الذي يكون فيه الخطاب مجسدا.

وعند **مكدونيل**: كل شيء يدل أو يحتوي على معنى يمكن أن يعد جزءا من الخطاب[٩]. وتشير **سارة ميلز** (Sara Mills) في كتابها الخطاب (Discourse) إلى تعدد الخطابات بتعدد النصوص المكونة لها، خصوصا إذا ما أدركنا أن الخطاب هو التصور المجرَّد العام بينما النص هو المتحقق الفعلي له، وتعترف ميلز بصعوبة العثور على معنى بسيط وواضح للخطاب[١٠].

فهو عبارة عن توصيل لرسالة ما عبر اللغة، واللغة أداة شفافة تحمل مقاصد المتكلم إلى المتلقي، أو تحمل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه، وتشتمل على لغة وكلام، فهو تواصل لغوي لكن على نطاق واسع، فاختلف اللسانيون في إيراد معنى الخطاب فلا يكفي أن يقال إن الخطاب يتشكل من أكثر من جملة، فإيراد عدد من الجمل بصورة اعتباطية مثلا لا يصنع خطابا «فأي نسق من الجمل لابد أن يترابط لكي يصنع خطابا»[١١].

إذن، يتكون الخطاب من مجموعة من الجمل والتراكيب اللغوية لكن لابد لهذه الجمل أن تكون متناسقة ومنتظمة لكي يخرج خطابا وله معنى، وكي يصبح نصا مفهوما، وحتى لا يبقى مبعثرا في الهواء، وبما أنه عبارة عن جمل، وهذه الجمل تنتج عناصر رئيسة لهذا الخطاب فهي مكونة من:

مرسل/متكلِّم يبعث نصا [الرسالة/الخطاب] يتلقاها المرسل إليه/المستمع. لكن ما الذي يميز هذه الرسالة؟ ذكر بنفينست (Benveniste) «أن كل قول يفترض متكلما ومستمعا، ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير في الآخر على نحو ما»[١٢]. وكما يقرر بنفينست أن الخطاب يقابل

اللغة، والجملة إبداع غير محدد لتنوع لا حد له، وهي الحياة الواقعية لكلام الناس في التحاور[١٢]. ونستشف من هذا أننا مع الجملة نغادر ميدان اللغة بوصفها نظاما للعلامات وندخل عالما آخر، إنه عالم اللغة بوصفها وسيلة اتصال، الأمر الذي يعبر عنه بالخطاب، وبذلك يكون كل تفوّه يخرج، يفترض أن يكون هناك متكلم وسامع، وفي داخل المتكلم هناك القصد الذي يعني منه التأثير في الآخرين، وإذا تعيّن على هذا الكلام أن يكون منسقا فعليه أن يشكّل مادة تأثيرية على المتلقي، وإلا فلا فائدة ترجى منه، سوى العبثية والاعتباطية، وما خُلِقت أو اجْتُرِحت اللغة عبثا على هذه البسيطة، فيتسم الخطاب بصفة الاتصال والتأثير فهو لا يتحقق إلا باللغة ومن خلالها؛ ليخرج من العبثية إلى أن يتصف بالبلاغة (خطاب بليغ).

والخطاب هو الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين، والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم، فينبثق من المفهوم الضيق إلى الرحب؛ ليدل على ما يصدر عن المرسل من كلام أو إشارة أو إبداع فني[١٤].

والخطاب يتجاوز حدود اللغة المنطوقة؛ ليضم تحت جوانحه كل ما نعبر به عن أنفسنا للآخرين، وعلى ما يعبرون لنا به عن أنفسهم، فيولّد لدينا لغتين منطوقة وغير منطوقة، ونوعين مباشر وغير مباشر أيضا. فيتنوع الخطاب بذلك من خطاب أدبي [شعري، نثري]، اقتصادي، ثقافي، سياسي، ديني، تربوي، والشرط الأول من الخطاب ليؤدي دوره على أكمل وجه الحوار، توفّر التبادل الكلامي، بالإضافة إلى النسق والترتيب، فهو نشاط إنساني بالغ الأهمية، ولا يستطيع الفرد الاستغناء عنه - عند فوكو - وكما يفسّره هندس وهيرست على أنه «أفكار وضعت في نظم محددة من التعاقب، منتجة لآثار محددة (طرح القضايا، نقدها، حلها)، وهي بمنزلة نتيجة لذلك النظام»[١٥]. ويعتقد عز الدين إسماعيل أن ما عرّفه هندس وهيرست إنما هو عبارة عن سياق من المعاني ويقتصر على الخطاب إجمالا ويشرحانه بأنه الكلام والكتابة.

ويُظَن أن الخطاب سهل بسيط، شفاف، من اليسير على أحد أن يعرّفه ويستجلي مفهومه، إذ إنه نظام غامض ليس لصعوبته وإنما لتلاعب اللغة فيه، فهو السهل الممتنع، وعلينا أن نجمع مفهوما جامعا مانعا له، ولعل فوكو عبر عن هذه الوجهة بقوله: «هو مصطلح لساني، يتميز عن النص والكلام والكتابة وغيرها، ويشمل لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثرا أو شعرا، منطوقا أو مكتوبا، فرديا أو جماعيا، ذاتيًا أو مؤسسيًا، وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجا بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يميل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما»[١٦]. والخطاب أيضا عملية عقلية منظمة مُتّسِقة منطقيا، أو عملية مركبة من سلسلة العمليات العقلية الجزئية أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض[١٧]. ولم يعد الخطاب طريقة

للتعبير أو حديثا متساوقا، أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة، أو تحليلا لذات واعية تتأمل وتعرف وتعبِّر، وإنما أصبح إمكانا وشرط وجود ونظاما، وأصبح حقلا تتمفصل فيه الذوات، ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزا له، وهذا التحول الإبستيمولوجي في تناول أقاويل البشر، ويعد رائده المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي كان أول من أنشأ نظرية في وصف المقال في ميدان مستقل.

ولعل هذه المدارسة تثير جملة من الأسئلة: لماذا ننتج خطابا؟ وما هي دوافع هذا الخطاب، وما أسبابه؟ وتتمثل الإجابة في ما يلي:

١ - لنحقق ذواتنا وأنفسنا، فالإنسان متميِّز بطبعه ويجب أن يطور ذاته ويحققها، وهذا ما يجعلنا قادرين على نقل أفكارنا للآخرين فيتقبلونها، فالخطاب سبيلنا للتعبير عن ذواتنا.

٢ - التحاور، فهدفه في آخر المطاف التلاقي ضمن محور واحد، ولعل سر وجود الإنسان يكمن في هذه الغاية، فمن خلال التخاطب يتم التلاقي أو النفور، وهذا بدرجات، فلا يقدر الإنسان على استمرارية الحياة دون كلام أو دون محاورة أهله وجيرانه من نطاق البيت إلى نطاق المجتمع إلى نطاق الدول، إلا من كان به علة، أو كان من غير البشر.

٣ - اكتشاف المجهول، فالتخاطب يكشف لنا الحقيقة، ونستشف سر الكون والحياة، فتتم الاختراعات والتطورات، ويتحقق ذلك بمتمة عقلية تحتاج أيضا إلى تحاور.

فهذا الخطاب في حاجة كما عند فوكو إلى بلاغة قول وإلى خطيب ضليع في فهم القضايا والتعبير عنها، ولا بد أن يكون خطابه أكثر انسيابا وتدفقا سواء كان ذلك في الحديث أو العمل الفني، دون تكلف في الخطاب، فالطلاقة من صفات العمل الإبداعي، كما عليه أن يتصف بالأصالة، وذلك بعمق انتمائه إلى القضية التي يتحدث عنها، وإلى المجتمع، وإلى من يمثلهم أو ينوب عنهم[١٨]. فهو ثمرة اجتماع عناصر الخطاب [المرسل، المرسل إليه، السياق] من خلال هذا الكائن تبرز الأدوات اللغوية والآليات الخطابية المنتقاة، ووظيفة الخطاب هي التفاعلية والتعاملية ووظيفة اللغة تداولية؛ وهذه الوظيفة تعميمية إعلامية، ووظيفة اللغة الأساس هي وظيفة إعلامية[١٩].

ويتردد لفظ الخطاب كثيرا بالاقتران بوصف آخر مثل الخطاب الثقافي، الخطاب الصوفي، الخطاب الأدبي، الخطاب الديني، الخطاب السياسي، الخطاب التاريخي، الخطاب الاجتماعي... وغيرها من الخطابات، نحو:

- **الخطاب السياسي**: النصوص السياسية هي في المستوى الأخير عبارة عن بنى لغوية، فالنصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، ولكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد، وتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطور في النظام اللغوي وما تحققه نتيجة

لذلك من تطور في الثقافة والواقع معا، وعلى ذلك يمكن القول إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي، فتتشكل به من جهة وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى[٢٠].

والخطاب السياسي ليس كالخطابات الأخرى: الدينية، الثقافية، الروائية.... فلغته لغة تواصلية، فيخلو من اللغة الإبداعية، ولكن لا يعني هذا أن اللغة سلسة، ولا تحتاج إلى تأمل أو فك شفرة، بل الخطاب السياسي يكتنه بالجمال الدلالي والتأملات، والغموض والإبهام، ولعل طبيعة النص السياسي، كطبيعة بعض الخطابات تحتاج إلى فهم وتأويل، كما تحتاج إلى متلق بارع، من خلال الاستدلال المنطقي [المنطق]، كما أننا لا ندرك ما يرمي إليه المخاطِب تماما.

ونَعُدّ الخطاب السياسي نصا: موضوعه الفائدة أو الخسارة، ووظيفة هذا النص الحض أو التحذير، وانفعاله الخوف أو الأمل، وزمن هذا النص المستقبل. وقد يشتمل الخطاب السياسي على كل تلك النصوص، من خلال التناص.

فالخطاب السياسي تناظري يَعْرف من هو المرسل إليه وليس كالنص الشعري، فهو نص تعميمي شامل إلى كل العوالم (العالم أجمع) فالمرسل إليه (المخاطَب) حاضر في ذهن المرسل عند إنتاج الخطاب، سواء أكان حضورا عيانيًا، أم استحضارا ذهنيا، وهذا ما يسهم في حركيّة الخطاب، ويمنحه أفقا لممارسة اختيار استراتيجية خطابه، ولإبراز قدرة المرسل.

وكل نص يمتلك دلالة ومغزى بداخله ليوصل إلى المتلقي ما يريده، كما يحتوي كل نص/خطاب مهما كان شكله، خاصة الخطاب السياسي، على جدلية الظاهر/الباطن، والدلالة/المغزى، هذه الجدلية لا بد من وجودها داخل النص الخطابي، فهي عبارة عن جدلية ثنائية تحتل مكنون الخطاب السياسي.

فالنصوص عبارة عن لغم غامض، علينا فكها وإحالاتها، فهي ليست وهمية، وإنما علينا بالتأمل الذاتي داخل هذه النصوص لاستكناه ما يخفيه الكاتب/المنتج للخطاب، فتتعدد القراءات لنص واحد، فالنص كينونة لغوية، وتفسير اللغة لا يمكن أن يتم إلا بواسطة لغة أخرى، وإذا كان ملفوظ النص وراءه لافظ مُفْتَرَض، فإن ملفوظ خطاب المتلقي وراءه لافظ مُحْتَمل، إذن، الحوار قائم بين استراتيجيتين كل واحدة وراءها مدلولات احتمالية نحو دائرة خاصة بها[٢١].

عناصر الخطاب:

١ - المرسل: [المخاطِب]: الذات المحورية في إنتاج الخطاب: لأنه هو الذي يتلفظ به، ويجسد ذاته من خلال بناء خطابه، وهو الذي يوظّف اللغة في مستوياتها المتمايزة، بتفعيلها في نسيج خطابه، ذلك التفعيل الذي ينوّع طاقاتها الكامنة، ويدرك ذلك بإنتاجه خطابات، وهو أيضا سارد، لا يمكن أن يوجد سرد دون سارد، فالنص الروائي يشتمل على سارد إما

مباشر وإما ضمني بـ «الأنا» وضمير المتكلم، كذلك الخطاب السياسي فالمرسل يبعث باللغة كالصورة الآتية[٢٢]:



من هنا يظهر أن الخطاب هو مقول الكاتب، أو أقاويله/بناء الأفكار، فالمرسل يمارس ما يسميه (فيتجنشتين) بلعبة اللغة في تشكيل الخطاب.

٢ - **الرسالة**: النص الكلامي أو الشفوي أو الإيحائي أو أي شكل كان فهو يمثل رسالة موجهة تتحرك لتصل إلى الطرف الآخر الذي يكون مهيأ لمثل هذه الحركات أو الأفعال الخطابية، وهي تمثل الشفرة السرية التي يفك رموزها الاتجاه الآخر وهو المستقبل، وهذا النص الخطابي هو موضوع دراستنا هذه، فنقوم بتحليل هذا الخطاب وفكّه لنتعرف على ما يريد إيصاله المرسل، كما أن هذه الرسالة/الخطاب لا يكون اعتباطيا بل له مناسبة خاصة بإنتاجه.

٣ - **المستقبل/ المرسل إليه**: [المخاطَب] يعد الطرف الآخر الذي يوجه إليه المرسل خطابه عمدا، فهو الذي يتلقى الشفرة وعليه فك رموزها ومعرفة الموجات التي أرسلت إليه وماذا يقصد من إرسالها، وقد يكون هذا المستقبل مرسلا والعكس صحيح أيضا. والمرسل (المخاطِب) قد يكون مخاطَبا، والمرسل إليه (المخاطَب) قد يكون مخاطِبا، هذا التناظر الخطابي يكون بين الأشخاص، فالمتكلم لا بد له من سامع، وهذا السامع قد يتكلم فلا بد له من سامع (المتكلم سابقا)، وهنا تمثيل لبيان أن كليهما مرسل ومستقبل في الآن نفسه[٢٣].



فتظهر روابط تلاحمية وأصيلة بين طرفي الخطاب، فهناك استراتيجية الخطاب لإرسال هذا الخطاب [المناسبة]، فالمرسل يراعي المناسبة لإنتاج خطابه؛ بوصفها محدّدا سياقيًا، كما أن له دورا في إنجاح عملية التواصل، وبين المرسل والمرسل إليه معرفة مشتركة هي أرضية يعتمد عليها طرفا الخطاب، إذ ينطلق المرسل من عناصرها السياقيّة في إنتاج

خطابه، كما يعوّل عليها المرسل إليه في تأويله، وذلك حتى يتمكنا من الإفهام والفهم، والإقناع والاقتناع[٢٤].

ولأجل المتلقي تتغير الأساليب والصيغ وطرائق التعبير، وكذا الضمائر ومفردات اللغة وأبنيتها إذا كان الملقي جريئا وجسورا، فالمتلقي في الالتفات ناطق وصامت، فمراعاة لنفسية المتلقي تحدث التنويعات والتلوينات والتحويرات في أشكال التعبير وبناه ودلالاته، ذلك أن المتلقي يفهم من الكلام ما لا يفهمه الملقي(المرسل).

علاقة الخطاب باللغة والمعنى

تعددت المعاني، واختلفت الألفاظ، فلم تعد المعاني مقيّدة، وإنما سبحت في تيارات عدّة، تطورت اللغة منتقلة في ثنايا هذه الحياة لمعاصرة كل جديد يظهر؛ فلا بد للغة أن تواجه هذه التطورات التي تلحقها صراعات متشعبة ابتداء من صراع الكلمة للكلمة وانتهاء من صراع الحضارات، فهذا الصراع أصلٌ منشؤه اللغة فهو من أجلها ولأجلها.

واللغة هي أساس الحياة ومبعثها ومنطلقها، وهي تواصل حياتي، كما أنها ظاهرة معقّدة وتعريفها أمر في غاية الصعوبة، فهي من الناحية النفسية سلوك معيَّن يسلكه الفرد استجابة لحوافز معينة، كما أنها ظاهرة اجتماعية تتضمن حوارا بين أكثر من شخص واحد، فهي بهذا سلوك اجتماعي[٢٥].

واللغة للتواصل البشري، فماذا نعني بالتواصل؟ التواصل: نقل خبر أو معرفة أو خبرة بواسطة أي لغة أو إشارات مُسنَّنة بين فردين أو مجموعتين، أحدهما يكون باثا للرسالة والثاني مستقبلا ومفككا لسننها وتكون نتيجة ذلك التأثير في المستقبل أو إجراء تغيير ما في حالته[٢٦].

«اللغة شكل وليست بمادة» كما ذكر دي سوسير، وهي في الأساس وحدة مستقلة ذات ارتباطات داخلية، أو لِنَقُلْ في عبارة واحدة: إنها بنية «وتعد نظاما صوتيا، فمادتها الأساسية الصوت، وليس أي شيء آخر، فلغموض اللغة ولصعوبتها لا يمكن الإلمام بها والإحاطة بها، فيمكن وصفها «أداة» يستعملها الناس للتعبير عن حاجاتهم - وصفا مجازيا - أداة للتواصل الاجتماعي والثقافي والسياسي أيضا.

فميّز العالم اللغوي دي سوسير اللغة بوصفها لسانا (Langue)، واللغة بوصفها كلاما (Parole)، ومن هنا نتج علم اللغة الحديث، فبيَّن سوسير اللغة إما أن تكون كلاما منطوقا أو مكتوبا، مقروءا أو مسموعا، أو إيماءات وإيحاءات، أو رموزا وإشارات ودلالات، وكلها وسيلة لإنتاج التواصل ما بين الأشخاص أنفسهم وانتقال للمجتمعات والحضارات.

ويذهب الألماني الكبير لوسبرج (Lausberg) إلى: أن البلاغة تشير إلى اللغة، وهي الوسيلة القارّة التي يعبر عنها الكلام، فاللغة من دون كلام تصبح ميتة، والكلام من دون لغة لا إنساني؛ إذ إن اللغة والفن والحياة الفردية والاجتماعية تقدم نموذجا واضحا من التعالق الجدلي بين اللغة والكلام[٢٧].

فاللغة عبارة عن جدلية واضحة في إرساء قواعد الخطاب، فالخطاب تسلية (الشعر) أو خطابات حول الصراع القائم على تحقيق السلطة والقوة، فقضية الخطاب قضية أزلية، بعيدة المدى، ليست من ولادة هذا العصر وإنما هي قديمة قدم اللغة والكلام، فتحققت على منابر أسواق الجاهلية ثم منابر المساجد، وانتقالا إلى منابر التلفزة والأقمار الصناعية واتساعا عبر الإنترنت.

كما أننا ندرك كغيرنا، أنه ليس باستطاعتنا التحدّث عن كل شيء، أو عن أي شيء كان، فقد لا نسمح لأنفسنا بالتدخل حفاظا على خصوصية الآخرين، وليس باستطاعتك أن تصدر خطابا عن أي موضوع، فقد ارتبط اسم الخطاب بالسياسة ارتباطا وثيقا، علما بأن الخطاب عنصر شفاف ومحايد، وهو بحد ذاته موضوع الرغبة وهو ما نصارع من أجله وبه، وهو السلطة التي نريد الاستيلاء عليها[٢٨]. ونلاحظ أنه ليس كل مناطق الخطاب مفتوحة على مصاريعها بالدرجة نفسها، فمنها ما هو ممنوع علانية كـ «الرغبة/ الجنس، السلطة/ السياسة» والبعض الآخر مفتوح تقريبا، من دون إغفال أن الخطاب الحقيقي يتعلق بأمرين هما: الرغبة والسلطة.

ويطرح تساؤل ما حول اشتراك الخطابات ما بين المجتمعات على الرغم من اختلاف الألسن الكلامية عند المجتمعات، وعلى الرغم من الصراعات واصطدام الحضارات، لكن هناك قواسم مشتركة في الخطاب فمنها: خطابات تقال عبر الأيام والمناسبات، وخطابات تزول مع قيامنا بالفعل نفسه، وخطابات لا تزول، قيلت وما تزال تقال في أي وقت كان وهي الخطابات الدينية والقانونية، والخطابات الشعرية والنثرية المسماة «بالنصوص الأدبية» وإلى حد ما العلمية.

فكما أنه في المجتمع الواحد تتفاوت النصوص [الخطابات] فالأولى أن تتفاوت على مستوى أعم وأشمل، ومستوى المجتمعات/الحضارات ككل، وكما قالها الجاحظ: «إنَّ الناس أنفسهم طبقات كذلك اللغة لها طبقات».

إذن، فاللغة وسيلة للتواصل البشري في مختلف المجالات، فوظيفتها الأساسية هي التواصل ولا بد لتحقيق هذه المهمة من تأثر وتأثير عند استخدام اللغة لإكمال عملية التخاطب.

وتختلف اللغة في خطاباتنا حسب المشكل أو الموضوع الذي نريد أن نبثّه أو نرسله إلى الآخرين، فالجوهر المادي هو الذي يحدد رسم الخطاب أو مخططه [المادة المكونة منه الخطاب] ليحدد بعدها نوعية الخطاب: ثوري، منهجي، تربوي، نفسي، سياسي، شعري، نثري، ثقافي، ...

ويقرّر ألتوسير أن الكلمات في الصراع السياسي، والأيديولوجي، والفلسفي، هي أسلحة ومتفجرات، أو مهدئات، أو سموم، فنطرحها من خلال هذه الألفاظ والكلمات المستخدمة، فالخطاب يعد شكلا من الأشكال الخاصة للأيديولوجيا[٢٩]. هذه اللغة ليست جامدة لنموذج

واحد، وإنما نحن نشكّل هذه اللغة ونضعها في القالب الذي نريد تبعا للموقف الذي نعبّر عنه، فنحن إذن نتلاعب بالعبارات والجمل [الدال]، وتفهم حسب ما أوردناها [المدلول] فهذه الألفاظ والعبارات متحركة كأي مادة فيزيائية، أو كيميائية، خرجت من نطاقها الضيق وأصبح لها عالم خاص بها ونظام متكامل، كما لها عالم قائم بذاته؛ لما فيه من خواص بنيوية ذات أنظمة تزامنية، من هنا انطلقت مُشْكلة الخطاب وتطورت اللغة تداعيا لهذه الحياة، وهناك شفرة لغوية تضفي بنية محددة على الأنظمة اللغوية.

إذن، فاللغة ليست القدرة على التحدث ولا هي الكفاءة المشتركة على التكلُّم، بل تشير إلى البنية الخاصة للنسق الخاص، وتهتم بالبنية والنسق، فهذا العالم ليس طوع معرفتنا أو خاضعا لأمرنا، فلم يوجد دون رموز أو دلالات، ونحن علينا فك هذه الرموز ومعرفة هذه اللعبة، لعبة الدلالات، فهذا الكون به من الأسرار التي علينا اكتشافها، وهذه السلطة لا تهين خطاباتنا وفقا لمصالحنا ورغباتنا، «فالخطاب ليس إلا لعبة، لعبة كتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، أما الثالثة فلعبة تبادل»[30].

فهذا النص الخطابي عبارة عن نص كتابي أو شفوي، والنص لغة، لكنه لغة تتجاوز نفسها، وتنزاح عن مألوفها، فهي كما يقول جان كوهن: «انزياح محدود ومقصود في الوقت نفسه يجعل من الأسلوب لغة ثانية في داخل اللغة العامة، فاللغة ليست أداة للإيصال، ولا أداة لنقل المعلومة فقط، فدورها كما يقول كاسيرير: «لا يتحدد أبدا بإيصال أفكار سابقة، لكنه يتحدد بأنه وسيط ضروري لصياغة الفكر، ولصيرورته الداخلية، فاللغة ليست ناقلة للفكر في الشكل الكلامي فقط، بل إنها تسهم جوهريا في الفعل الأولي الذي يركبه، وإنها أيضا لا توضع خارج الحركة الداخلية للفكر، ولكنها موضوع بالنسبة إليه ومثير، وسبب محرك وعلى درجة عالية من الأهمية، ثم إن الفكر لا يوجد سابقا على اللغة، إنه يتشكل فيها وبها»[31].

واللغة (Langue) عبارة عن الشفرة التي تنتج الخطاب [الرسالة] من خروجها من الصورة الحياتية للغة لدخولها في نظام مكتف بنفسه ذي علاقات داخلية، من هنا تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا، كما يرى فتجنشتين[32].

وتحدد اللغة ببلاغة الخطاب: «فن القول بشكل عام»، فحين التكلم تتعيّن مراعاة فن القول، لتصل إلى قلب المتلقي وعقله، وهي برأي لوسبرج (Lausberg) نظام بنية من الأشكال التصورية اللغوية، يصلح لإحداث التأثير، فهي تداولية في صميمها؛ إذ يكمن الاتصال بين المتكلم والسامع[33].

والخطاب لعبة الكلمات ومن ثم لعبة تفسير هذه الكلمات؛ لكي يقنع الزعيم السياسي لا بد له من الغموض في كلامه وعدم البوح الكامل بما يحدث - في حالتي الحرب والسلم - للحفاظ على مكانته بين أعين ممثليه.

وبما أنها تتسم بالغموض فهي ليست مسالمة على الإطلاق[٣٤]، فهي ناتجة عن صدامها بعضها ببعض؛ ولهذا السبب كان لها بعد سياسي لكل مرة تستخدم فيها الكلمات والعبارات في الكتابة أو الكلام، فـ «إنَّ الكلمات تغير معناها من خطاب إلى آخر، وإن الخطابات المتصارعة تتطور حتى إن كانت هناك لغة يفترض أنها مشتركة، وإذ يقرر بيشو هذا: فإنه يرى أن اللغة ليست هي ما يحدد معاني الكلمات والعبارات في الخطابات؛ فالواقع أن المعاني جزء من المناخ الأيديولوجي»[٣٥].

ولعل نوعية الخطاب هي التي تفرض على الكلمات معانيها، ففي كل مرة لها دلالات مختلفة «فالكلمات تغير معناها وفقا للمواقف»[٣٦]، ومن هنا ظهرت لعبة الكلمات والدلالة وسيميولوجيا الألفاظ.

وأطلق بيشو على العلاقات التي يرتبط اللفظ أو التعبير أو الجملة مع غيرها في الخطاب المسماة «بالعملية الخطابية» (discursive process) وهي العملية التي تحصل بها الألفاظ على المعاني، كما أكد بيشو أن الألفاظ تستطيع أن تغير معناها من خطاب لآخر، كذلك يمكن للكلمات المختلفة في نطاق الخطاب الواحد أن تحمل المعنى نفسه[٣٧].

كما أن الخطاب شيء من الأشياء، وهو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة، فهو ليس فقط انعكاسا للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي تستثمر فيه الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة، وتكمن حقيقته في موقعه، وفي استراتيجية المتحدّث به، بحيث يذهب الاهتمام إلى الذي قاله ولماذا قاله؟ من الذي يمتلك الخطاب، ولأي هدف أو غاية يستعمله؟ هذا الذي لم يكف نيتشه أن يوصى به[٣٨].

واللغة على اختلاف مادتها هي من نسيج قائلها وصنعه، فالمادة هذه هي التي تحدد نوع الخطاب كما هي التي تحدد متلقيها، فهو يتأثر بمقدار النصوص الواردة فيه بالمدلولات الرمزية الغامضة المبهمة، فكلما كان هذا الغموض والإبهام فيه كان هذا الخطيب سياسيا محنكا مع حفاظه على بلاغة الخطاب. وليس كل شيء خطابا، بينما عند فوكو الخطاب قائم بحد ذاته على البنية الجوهرية، فحتى المناجاة الفردية (dianoia) خطاب الشخص المتوحّد، حوار الذات، حوار الروح مع نفسها، تعد خطابا؛ لأن لها دالا ومدلولا [٣٩].

إذن، اللغة هي مسكن الوجود وفي مسكنها يثوي الإنسان ومن يفكرون ومن يخلقون الكلمات، هم حرس هذا المسكن - هيدجر - [٤٠]، وهي محاكاة من الكينونة، كينونة هذا الشخص الذي يستعملها، فهي كحركة المد والجزر تتقدم وتتأخر، كما أنها تمتاز بالاختراق والتجاوز والتدمير؛ لذلك لها أثرها في الخطاب، على الرغم من أن الخطاب يعكس المعيارية والنظام والمؤسسة، فهو من الركائز التي يقوم عليها اختراق الحواجز فعماده الطابع العقلاني.

وتظهر فاعلية الخطاب في القدر الذي تحظى به من التأثير في نفوس الناس، وفي القدر الذي تعمل فيه على تشخيص المشكلات بدقة، وعلى وصف الحلول بمنطق علمي سليم[41].

أهمية الخطاب في توجيه المعنى السياسي

عرفنا أن هذا الخطاب هو أداة للسلطة لإدارة القوة ولنيل الآخرين. وما للخطاب من دور في تسيير الأمور وتوجيهها، فهناك خطاب سائد ليحقق العدالة من وجهة نظر مخاطبيه، وخطاب مضاد أو مواجه له. ولكل خطاب كلمات لها معناها وعلاقتها بالخطاب، فالكلمات تتغير معناها وفقا للخطاب، ونسبة إلى المعنى الذي يريد إيصاله المخاطِب إلى المخاطَب.

وقد ورد في كتاب الله تعالى: ﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ والمقصود بها أن الله تعالى مكّن نبيه داود - عليه السلام - من السلطة الكافية التي ضمنها خطابه لاستمرار حكمه في الأرض، فالخطاب سلطة، ومنذ القدم ارتبط الخطاب بالسياسة وارتبطت السلطة بالخطاب.

ولا يفصل فوكو بين الخطاب وسلطة الخطاب «إن الفصل الذي يمكن الحديث عنه هو فصل منهجي، ولكن في إطار نظرة تكاملية، تناقش الخطاب في مختلف مستوياته اللغوية والمعرفية والسياسية والأخلاقية، مستويات تعكس مفهومه وامتداداته وعلاقاته بحقول وممارسات معرفية وسلطوية وأخلاقية، وهو ما يشير إليه فوكو في إرادة المعرفة[42].

من هنا جاءت أهمية هذا الخطاب، فهل نقول: «إن الخطاب سلطة أو أن نقول إن ما وضعه فوكو ليس الخطاب، بقدر ما مضمونه المتمثل في الممارسة السلطوية»[43] ينبغي أن نتصور الخطاب بوصفه مجموعة عناصر خطابية تعمل في استراتيجيات مختلفة: الخطاب ينقل السلطة، ينتجها، يقويها، لكنه أيضا يلغمها، يفجرها، يجعلها هزيلة، ويسمح بإلغائها[44] من هذا الكلام تظهر العلاقة، علاقة مزدوجة، مرتبطة، ما بين الخطاب والسياسة أو الخطاب والسلطة، علاقة وطيدة تاريخية في توجيه الخطاب للمعنى السياسي وللممارسة السياسية، فمنذ الأزل يعمل الخطاب على توجيه المعنى وإبراز سلطة الخطاب في ذلك، فلا سلطة إلا سلطة الخطاب، فهو الذي يفرض سلطته على الآخرين.

فالخطاب سلطة قائمة بذاتها، سلطة مادية تملك القوة والقدرة، تتضمن مخاطر، مخاوف، وتحمل صراعات، وتسفر عن انتصارات، وقد تسفر عن هزائم، من تحرر واستعبادات، ويؤسس هذا الخطاب وجوده المستقل، وقد يملك القوة لتحريك بنيان العالم، في شن حرب، بهذا يخيف الذات، المؤسسات، المجتمعات فترى ذلك جليا في المجتمع الغربي، عن طريق مراقبة الخطابات، وغالبا بعدم نشرها [منعها] إن كان الخطاب موجها ضدهم، أو لإكساب الرأي عندهم لمصلحة الخطاب، فيتم مختلف الإجراءات حفاظا على أمن مجتمعهم حين سماع مثل هذه الخطابات، فهي خطابات رهيبة تثير الذعر في الذات السلطوية، بالرغم من أن

الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه، تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة فتكون أهمية الخطاب بأن يوجه الكلمات بمعانيها إلى ما يرمي إليه من مبتغى ونفوذ، منتج لبلاغة الخطاب.

ويبرز الخطاب على أنه المدار الحاسم للسلطة، وقد يكون هذا الأمر الذي جعله يدخل في دائرة الممنوعات والتابوات (Tabous)، ووضع الحواجز بين الخطابات وبين السلطة والرغبة، فلا يصدر هذا الخطاب لأنه محمّل بكاهل مثقل من الإعاقات في ذلك الأمر، فنرى التقليل من الخطابات وعدم تتويجه أمرا محبذا، فيوجه الخطاب إلى هذين الموضوعين على الأكثر - الموضوعين الأكثر حظرا على الجميع، وهناك مقولة العرب في البلاغة: «مراعاة مقتضى الحال». فالكلام يجري حسب الموقف الذي يحدث، أو الذي يثير الكلام، ويثير اللغة، فهذا يعبر عن مشكلات، قضايا، أوضاع اجتماعية، سياسية، اقتصادية، أيا كانت، فهو يعبر كما يلزم وكما يجب، فيوجه الخطاب للمعنى السياسي بسياق مفردات وألفاظ بوصفها حلولا، قرارات لتجذب الأسماع، فهو فن التوصيل إلى أكبر عدد ممكن، فالمعاني ليست جامدة بل هي متحركة. فالرموز داخل هذا النص هي التي تضعه تحت أنواع الخطابات فيفسر ضمن الدال والمدلول، وتحسين القبيح مثلا .

وهذه صياغة إذا أجيدت وأحسن بناؤها، فكيف لا تكون كذلك، والخطاب السياسي ابن هذا الموقف، وعليه تقوم هذه الحياة، فعلينا فهم مراعاة مقتضى الحال على أنها القدر الذي يمثّل الواقع، أو ينبثق منه، أو يعمل على معالجته، فإذا لمس مشاعر الناس وأحاسيسهم أصبح يراعي بذلك مقتضى الحال، وهذا هو شأن البلاغة التي تجيش مفاهيمها في صدور الناس، ثم تنطلق على ألسنتهم، كالشعارات والعبارات التي تختزل الواقع وتؤيده من هنا ينتقي المخاطب كلماته وعباراته ويستخدم الماضي ليحقق المستقبل في ذلك، وإرضاء لتأييد الجماهير .

وعلى الخطاب السياسي أن يتفاعل وأن يحس الآخرون بوجوده، وعليه أن يحترم المستقبِل ويحترم رأيه، وعلى الخطيب أن يكون بليغا يمتلك المقدرة على الكلام في أي موقف وضعَ فيه .

علاقة اللغة بالسياسة:

لأن اللغة هي أداة تواصل حياتي، وتخرج من النطاق الضيق إلى النطاق الواسع أصبح لها علم مستقل، والسياسة سلوك كالسلوك الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وكلها لها تأثير وتأثر، فهي منظومة يؤثر بعضها في بعض، فنوقشت الخطابة والسياسة منذ أرسطو في كتابيه «السياسة» و«الخطابة»، وظهر حقل الاتصال السياسي بوصفه مجالا مستقلا عام ١٩٥٦م، في كتاب «السلوك السياسي Political Behavior»، كما أشار نيمو وساندرز (Nimmo & Sanders)[٢٥] فاللغة تؤدي دورها الرئيس في التنشئة الاجتماعية كذلك تسهم في صنع الشرعية للنظام

السياسي، وهذه اللغة هي التي تشرّع القوانين والدستور والأنظمة، وهي التي تصوغ البنود السياسية والاتفاقيات، وتثير إما السلم وإما الحرب.

وهذه اللغة حتما هي سياسية؛ لأنها تتجاوز مراحل التخاطب العادي، والتعبير الرمزي، والأدوار الاجتماعية، تخرج من إطار الثقافة؛ لتعزز وتغير وتطور، كما تعمل على حفظ الوضع الراهن، وتعد سلاحا من أخطر أنواع الأسلحة النفسية للسيطرة على الأفكار والأشياء، وما أمر الدعاية بالخطب والإعلانات بالأمر الهين، وفي الانتخابات النيابية والمحاكم غالبا ما يكون الجانب الظافر أقدر الجانبين على استخدام سلاح اللغة[46].

فالسياسة «لعبة الكلمات»، فيتقلد السياسيون السلطة من خلال تلاعبهم بالكلمات ودرجة الإقناع عندهم، ومدى تحقيق أهدافهم وتعزيز مكانتهم والاستيلاء على الرأي العام لهم؛ وبذلك لأنهم يوظفون بذكاء أو بدهاء الرموز اللفظية في لغتهم السياسية، وهي ليست سياسية بألفاظها، بل بالمعلومات التي تنقلها، وبالمحيط الذي يحدث فيه الاتصال، فالمسؤول السياسي يصدر خطابه بكلمات وضمن معلومات ليصل بها مع الآخر ويقنع بها الآخر، فيحتاج إلى تلاعب بالكلمات.

كما أنها تعبر عن مدى ثقافة المجتمعات ومدى تطورها ورقيها، واللغة هي أيضا تبين مدى رقيها واتساع مفرداتها أيضا باتساع مجالات استخدامها، ومن ذلك استخدام اللغة في السياسة، لتدل على تطور المجتمعات كما تدل على الأنماط والسلوكيات المتبعة، فتتفاعل اللغة بالسياسة لبعث الثقافات، لتكوين مناطق نفوذ ثقافية واسعة تتجاوز الحدود الضيقة للقوم أو الحدود السياسية للأمة القومية[47]. فاللغة منبع لحرية التفكير والتعبير عن الذات، فالدول النامية لغتها السياسية - عادة - ضعيفة، على عكس الدول القوية؛ وذلك لأن الخطاب مرتبط بالرغبة والسياسة. كما أن الثقافة مرتبطة ارتباطا عميقا باللغة، إذ فقدت الثقافة وظيفتها بوصفها وسيطا أو وسطا ذهنيا فإنَّ هذا الانعدام يحط من الدلالات الرمزية وذلك لا يمكن للسياسة إلا أن تتجلى مباشرة بوصفها مجابهة مسلحة وحربا أهلية، ولا أحد ينكر أن هذه هي السمة الغالبة على النزاعات الاجتماعية - السياسية في البلاد العربية والعالم الثالث.

وقد أجمع علماء الأنثروبولوجيا على أن اللغة جزء لا يتجزأ من حضارة الأمة، واللغة كحضارة الأمة تكتسب بتعلم أنماط سلوكية واسعة تقع في إطارها وتفسر على أساسها الأحداث، كما أنها عرضة للتبدل؛ نتيجة التراكم الضخم لتجارب الشعب[48].

ونستطيع القول إن: «كل السياسة كلام، وليس كل الكلام سياسة»، وفي هذه الدراسة نبحث عن علاقة اللغة بالسياسة وأهمية الاتصال السياسي، الاتصال/اللغة والتي تصبح خطابا، فتلك المقولة تجعلنا نتعرف على ماهية الاتصال السياسي: بث للرسائل التي لها أثر، أو يقصد أن يكون لها أثر في توزيع أو استخدام السلطة في المجتمع، ويقول رولوفز(Roelofs): السياسة

عبارة عن كلام، فجوهر التجربة السياسية في أنها نشاط اتصالي بين الأشخاص، «وكما يعرف بأنه» العملية التي تقوم خلالها قيادة الأمة وإعلامها ومواطنها بإضفاء معنى على الرسائل المتعلقة بسير السياسة العامة، ومن ثم تبادل هذا المعنى»[49].

كما تقول غريبر: «إن الخطاب السياسي مهم للغاية، فهو يتعامل مع المشكلات الكبرى للحياة العامة، ويصفها ثم يشكلها، وأصبحت الصور اللفظية المصدر الرئيس لفهم الواقع السياسي، وأساس العمل الرسمي أو عدم العمل، وأساس شعور الشعب بالتفاؤل أو التشاؤم، بالرضا أو السخط، حول سير الحياة السياسية»[50]. لا بد، لأن تسير هذه الحياة بأمان أن تكون اللغة السياسية مصوغة بشكل ملائم، فمن دون لغة تصبح الأفكار خرساء وصمّاء، غير قادرة على توليد الفكر وإيصال المعاني.

وبمقولة العرب: «لكل مقام مقال»، وكما قال أرسطو أيضا: «لا يكفي أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال، بل يجب أن يقوله كما ينبغي»، من هنا تؤثر اللغة تأثيرا بالغا في فهم الحقائق والأفكار وتفسيرها.

ونستنتج خصائص اللغة السياسية، كما هي عند غريبر:

مضمون الخطاب، مرسله، وسائل انتشاره، متلقيه.

فالخطاب السياسي يتعلق مضمونه بقضايا الشعب، وتتراوح هذه القضايا لتصل إلى قضايا كبرى، نحو: أسعار النفط، الحرب، السلام، والجمهور المستهدف من الخطاب إما جماعة سياسية أو قرية أو قد تكون موجهة إلى العالم بأكمله.

ومصدر الخطاب مهم في العملية السياسية، فالذين يقدمونــه هم المتميــزون، وهم الذين يصنعون الأحداث ويرسمون الســياسات ويخططــون لها ويصدرون القــرارات ومنهــم تصدر الخطابات.

أما انتشار الخطاب فيؤثر إذا انتشر عبر وسائل الإعلام ليصل بذلك إلى أكبر عدد من المشاهدين أو المتلقين، لتوجه إليهم الرسالة السياسية، وهذه الرسائل/الخطابات، قد تصبح شعارات يعتنقونها، وقد تمثل لهم مخطط حياة، وتصبح متداولة بين الناس، يناقشونها وتقوم الندوات والمؤتمرات من أجل هذه الرســائل، وهناك خطابات توجــه فــقط إلى قــادة الرأي (Opinion Leaders) مثل الخطابات التي وجهها أسامة بن لادن لجورج بوش بعد أن نص بوش على أنها حرب صليبية.

واللغة السياسية هي وسيلة لتحقيق أهداف نبيلة أو شريرة، ويمكن أن تقول الصدق، ويمكن أن تردد أكاذيب متوحشة مصادمة للمنطق، وأكاذيب قد تنتشر وتتلقفها أفواه الناس ووكالات الأنباء والقنوات الفضائية؛ لأنها صادرة عن مسؤولي دول عظمى أو أشخاص أقوياء بارزين على المسرح الدولي، كمـا أن اللغـة السيـاسيـة وسيلة مناسبـة للتحكم وتحقـيق الأهداف

الاستراتيجية للأحزاب والحكومات ووسائل الإعلام، والسياسيون عبر سيطرتهم على الخطاب السياسي يتحكمون في الناس، ولا يحتاجون إلى «العنف الجسدي» لتحقيق هذا التحكم، بل باللغة السياسية، ويمكن إذن تدعيم النظام القائم وتجذير فلسفته وأيديولوجيته، وذلك ما لم تفقد اللغة دورها وتتراجع قدرة السياسي على التحكم وتقبل الجماهير على منظومة لغوية سياسية(٥١).

واللغة لا تقول إلا ذاتها، ولا تعنى من حيث هي تقول ما تقول، إلا بذاتها، ولا يعنيها شأن القائل، كائنا من كان، ولا خطر الموضوع كائنا ما كان، فهي حسبها أن تقول، ورجاها فيما تقول أن تكون أدّت الغرض الذي جُعلت ميسرة له، فاللغة هي موضوع نفسها، وهي الأداة الدارسة لموضوعها في الوقت ذاته، وبغير هذا المنظور، تنظيرا وتطبيقا يستحيل التعامل معها، ولذا فإن كل كلام عن اللغة يقع خارج اللغة فهو كلام لا شأن للغة فيه، فاللغة نظام كما يقول اللسانيون، ولأنها كذلك فإنها لا تعترف إلا بترتيبها الخاص، وإن أي معرفة مهما كان نوعها ومجالها لترتبط باللغة ارتباطا وثيقا، وإنها لتخضع في شروط تشكلها إلى اللغة نفسها نظاما وترتيبا، وهكذا يبدو لا رادّ له، إن أي كلام عن اللغة لابد أن يكون باللغة، وفي اللغة، ولا يغادرها إلى خارجها، ولا يستعين بغيرها عليها تفسيرا وتحليلا(٥٢).

فنحن كثيرا ما نورد عبارة: «تعال إليه بالسياسة»، نقصد كلاما منمّقا جميلا ناعما لكسب وده، فقد يولي السياسي اهتماما لموضوع أو لشخص ما، فيبرز الموضوع أما إذا توارى في الظل بسبب تجاهل السياسي، فإنه لن يرى النور، وقد يتحكم السياسي في انتشار المعلومات، فيحاول أحيانا أن يتجاوز ويخفي أخطاءه وانحرافاته الشخصية، وقد يخفي عن إنجازات منافسيهم أو معارضيهم، ليحافظوا بذلك على صورتهم(٥٣). فيتلاعب السياسي بالكلمات من خلال الأجوبة التي يقدمها، وذلك بأسلوب غامض، وبالأحرى يتحدث ولا يقول شيئا، ويشير إلى ذلك جالبريث (Galbraith) إلى أن بعض السياسيين يستطيعون من خلال مهاراتهم الخطابية أن يجعلوا الجمهور يغفل عن كونهم يتفادون ويتجاهلون أسئلته الحقيقية(٥٤)، وهذا السياسي لا يدلي بمعلومة مهمة أو محددة، فترى بعض السياسيين لهم لازمة محددة يرددها باستمرار، فيجعل المتلقي في حَيْرة من أمره، ماذا يريد هذا السياسي إبلاغه.

ذكر بيرك (Burke) أن الألفاظ تدل على الأشياء وكثيرا ما ننسى أن العلاقة بين الرمز والمرموز إليه هي علاقة يبتكرها الإنسان(٥٥). فهذه الألفاظ والمصطلحات تمثل سهاما نافذة في جعبة السياسي. لكن كلما كانت المصطلحات بسيطة مختصرة، يزيد تأثيرها وانتشارها، فالشعارات مثلا تعد من أسهل العبارات حفظا وأعمقها أثرا في نفس المتلقي، من هذه الشعارات: «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة» و«حرية التعبير لا حرية التدمير» و«سنقرع أبواب الجنة بجماجم اليهود» مثل هذه الشعارات تصف نظرة الشعب ومواقفه وآراءه وتصرفاته.

فهذه اللغة تدفع الجماهير إلى تغييرات حاسمة وتطورات ملحوظة من خلال اللغة المستخدمة والألفاظ القوية التي تدعوهم للثورة بأسلوب المناشدة، والاستمالة بطريقة مقنعة، كما تدفعهم اللغة السياسية للشعور بالانتماء أو الوحدة أو بالغضب أو بالحماسة، ونلاحظ أن الزعماء السياسيين يحاولون دائما إشاعة الأمل والأمن حتى في حالة الحرب، كما تؤكد ذلك غريبر: يتم الإعلان عن التغييرات السياسية الكبرى بتعبيرات لفظية، وقد تبدأ ثورة بصياغة لفظية محرضة مبنية لمعاناة الشعوب المضطهدة[56]. كما أننا نلاحظ عند الزعماء السياسيين بوجود لعبة الكلمات فيعترفون عن سوء بعض الأوضاع بكلمة «نعم» ويستدركون هذا الأمر بـ «ولكن»، لتصبح اللغة السياسية عبارة عن وسيلة حيوية من الوسائل الشرعية لنظام سياسي، فقد تظهر في الخطاب كلمات تدغدغ مشاعر المواطنين بكلمات رومانسية لاستمالة عقولهم إلى مستقبل بعيد المدى في تحقيقها، كما أنها لغة ملتبسة، غامضة، مبهمة، ليست باللغة الصريحة، وهي حافلة بالمعاني المتعددة والتفسيرات الهادفة إلى استثارة النفوس لخدمة السياسة.

ويكون إثبات اللغة السياسية بتجسيد عملي للحفاظ على اللغة الأصيلة في ظل وجود اللغة الأوروبية [الدخيلة] صعوبات تواجه الحكومات ضمن هذه اللغة الأخرى، فالسياسة تحتاج إلى لغة بارزة تدل على موقف سليم تجاه هذه الدولة الأوروبية فهي مناصرة لها، أو لتقبل هذه الدولة الأوروبية بإيجاد فرص عمل؛ فتصبح هي اللغة السائدة «كالفرنسية في تونس، والإنجليزية في الهند»[57] فاستخدام العربية في تونس بطيء وغير متواصل: لأن الفرنسية هي المستخدمة، فتناضل الدول لإرساء أسس للغة الدخيلة من ناحية سياسية للحفاظ على الود والتواصل ما بين المجتمعات لكسب فرص عمل، وهذه اللغة هي التي تتحكم بالسلطة وبزمام الأمور وتنشر المعلومات كما تشاء.

«على الفرد أن يستجيب في النهاية للغة وقوانينها وسلطتها»[58].

والخطاب السياسي نص ذو سمات مركبة من الإيحاءات المعنوية، لها أبعادها، ولها مميزات، تفرقها عن غيره من الخطب داخل اللغة الواحدة[59].

وظائف اللغة السياسية:

١ - **نشر المعلومات information dissemination** هذه من أهم الوظائف، فهي توضح طبيعة السياسات التي ينتهجها السياسيون، إما بطريقة مباشرة أو ضمنية (تلميح)، فالرمز أكثر تعبيرا وتصريحا من المباشرة، فمثلا عبارة «الخلافة» تثير حفيظة المسلمين كافة.

٢ - **ترتيب الأولويات setting-agenda** يشير هذا المفهوم إلى قدرة الاتصال على تحديد الاهتمام الشعبي بالقضايا والتأثير فيما يفكر فيه الناس، فتكون إشادة زعيم بعمل ما تثير حماسة شعبهم.

٣ - **التفسير والربط linkage & interpretation**، قد يجذب السياسي الشعب في قضايا معينة ويفسرها ويربطها في إعلانات لتشيد بماذا سيفعل من أوجه هذه الوظيفة، توظيف النصوص الدينية، أو الأقوال المأثورة، أو الأحداث التاريخية لتسويغ أفعال أو مبادرات سياسية.

٤ - **تصور المستقبل والماضي past &projection to future**، يستخدمها السياسي بلغة باهرة ليستعيد فيه زهوه وأمجاده لإثارة المشاعر والاستشراف على المستقبل الجديد وهذه مستخدمة في برنامج الانتخابات فينظر إلى ما كان من دمار وفساد وينظر بعين التفاؤل والإصلاح على المستقبل، فالشمس لا بد أن تشرق يوما من هنا ويستشرف المستقبل أيامه ولحظاته ليضع المتلقي، ماذا سيفعل وكم التغيرات التي ستحدث .

٥ - **الحث على العمل action stimulation**، هذه الوظيفة تتم بالإعلانات والاستمالات وعن طريق الرسائل المقنعة بالمناشدة وبعض الكلمات التي تحرك الإنسان أيا كان هذا العمل [إيجابيا/سلبيا][٢٠].

اللغة = الاتصال، وهذا الاتصال [السياسي] يتكون من رموز، **رموز سياسية تمنح اللغة ثوبا جديدا مختلفا عن أي ثوب آخر**، فهي عند لانج ولانج (Lang & Lang) هي تلك الكلمات، والأفعال، الصور، الأحداث التي تثير الولاء، أو تشجع على الطاعة أو تؤكد دعوى أو تبررها أو تعد بالخلاص منها.

فكما أن للأزياء الموحدة رمزا تعبر عن ثقافة المجتمع أو عاداته وحتى قد يدل عن دينه، فالحجاب رمز للإسلام، والصليب رمز المسيح، وغيرهما كثير. وكما قد يرمز أشخاص لشعوبهم، كعمر المختار رمزا لليبيا وغاندي رمز الحرية المطلقة (الهند)، عبد القادر الجزائري، صلاح الدين الأيوبي وغيرهم.

ولا يصبح هذا الرمز ذا مغزى إلا إذا كان يحمل معنى محددا يشترك في فهمه أفراد المجتمع، فيقول ميد (Mead): «إن الرموز الحيوية ذوات المغزى (Significant Is Symbol) تنتج عن تبادل الأدوار، أي عن عملية التفاعل الاجتماعي. والسيكولوجية الاجتماعية»[٢١].

الدراسة التطبيقية

تطبيق الخطابات

يدرس هذا المبحث الخطابات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، من حرب ضد ما يسمى «الإرهاب» فكان هناك ديبلوماسية سياسية معينة في خطابات جورج بوش، وبلير، ورامسفيلد، وأسامة بن لادن، وصدام حسين، وأتباع أسامة (الملا عمر والظواهري) ودارت مفاوضات تفاعلية عن ماهية السيناريو الذي يديره من منظور علم اللغويات اللسانيات الاجتماعية والسياسية.

ويهمنا في تطبيق الخطاب بلاغة الخطاب وقوته في الدفاع عما يرمي إليه من مطالب، فهو يتمثل بالفعل الفردي لتملكه هذه اللغة التي يدخل بها الكلام؛ إذ إنَّ الخطاب هو المكان الذي يتكون فيه فاعله، ومن خلاله يبني الفاعل هذا العالم الخطابي ويبني ذاته أيضا، فهنا ازدواجية ما بين الفاعل وهو المنتج وما بين الناتج عنه (الخطاب ذاته)، ودرجة مستوى تلاعبه بالكلمات ومدى إقناعه للمتلقي، فالخطاب لا بد له من شفرة [رموز]، هذه الشفرة الدلالية علينا فكها وتحليلها لإبراز لغة الخطاب، فهل تختلف لغة الخطاب السياسي - بالذات - عن اللغة التي نتكلم بها [التخاطب العادي] أو اللغة الأدبية، أم هي لغة واحدة بأسلوب واحد، بالأدوات نفسها مع اختلاف المعاني؟

وسنأخذ فاعل الخطاب على أنه هو مصدر الخطاب، فنحن نعرفه من خلال نصه الخطابي - أي بالكيفية التي يقدم بها نفسه في الخطاب - دائما ما تكون مزيفة كما يعرفها المحللون، فهذا الفاعل للخطاب إذا اختلفت «الشفرة» في كلامه، يعني تغييرا في الموقف «تماهيا Identification» مع الشخص الآخر[62].

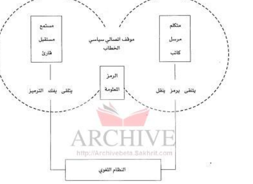
وينقسم الخطاب إلى:

١ - **خطاب مباشر**: يظهر صوت فاعل الخطاب مباشرة يختار الضمائر والأزمنة والأمكنة ويغير بها كيفما شاء، فهو الذي يتكلم بلغته الخاصة.

٢ - **خطاب غير مباشر**: فهو إعادة صياغة الكلام بطريقة غير حرفية، يتطلب تغيير الأزمنة الفعلية، وتعديلا للضمائر وللإشارات، وقد يقتطع بعض أجزائه، ولكنه يتوخى الدقة في النقل والكلام محافظا على هوية الخطاب، ودعت الحاجة إلى تحليل هذه الخطابات السياسية لما جرى من أحداث بعد ١١ سبتمبر، فقد حصلت حرب ضد أفغانستان، ثم تلتها حرب ضد العراق، حرب ضد ما يسمى الإرهاب، فنهدف لبيان إشارة اللغة ودلالة الكلام والتمثلات التي تحدث في اللغة وعودة الحرب الباردة من جديد على الساحة باستخدام الخطابات السلطة والقوة، وإلى قواسم مشتركة بين المسارات الضدية[63].

يرى عبد الله الغذامي: «لو حاولنا أن نتمثل الوجود الأدبي لما لمسناه، إلا في حالة التقاء القارئ بالنص، فالأدب إذا هو نص وقارئ، لكن النص وجود مبهم لحكم معلّق، ولا يتحقق هذا الوجود إلا بالقارئ، ومن هنا تأتي أهمية القارئ، وتبرز خطورة القراءة بصفتها فعالية أساسية لوجود أدب»[64] وهذا الكلام يقاس عليه الخطاب السياسي كونه نصا وفي حاجة إلى قارئ، فالخطاب مبهم ولولا وجود المستمع لا يكون له فاعلية كما يثبت ذلك عبد الله الغذامي.

ونتفق مع جوليا كريستيفا: «إن كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات،



الشكل يوضح آلية الاتصال والتواصل والتحليل

الثنائيات في الخطاب:

ثنائية السلام والإرهاب [الحرب]

تستخدم هذه الثنائية بشكل كبير ومستهلك، فالقضية إما سلام وإما حرب، والحرب ضد الإرهاب، لكن كيف تستخدم اللغة في الدفاع عن هاتين القضيتين؟

في نص لجورج بوش، بتاريخ ٢٠٠٣/٦/٣، أورد هذه الكلمة [السلام] حوالي ٩ مرات ويقابلها [الإرهاب] ٧ مرات، ويورد بوش السلام أولا ثم يتحدث عن الحرب، والمهم عند هذا المخاطَب قضية السلام، فالحرب التي حصلت على يده الحرب الأفغانية - الأمريكية، أو العراقية - الأمريكية، إنما هي من أجل أن يعم السلام والأمن الحقيقيان، ومن أجل رفع

الاستبداد والظلم، وإسقاط وإحلال أو بناء أو هدم/ لبناء، ويسمي ما يقوم به بشرف الخدمة، وواجب عمله يحتمه القسم الذي أقسمه عند توليه المنصب، كما في خطاب ٢٠٠٣/٣/٢١ الصادر عن واشنطن، وكأن بوش قام بهذه الحرب على مضض.

وكل ما ورد في النصوص، التي قمنا بدراستها، يطرح هذه القضية باستلهام مشاعر الآخرين ومشاعر شعبه في ما حدث في إسقاط البرجين، وفي خطاب رامسفيلد نقلا عن جورج بوش يقول «اللعبة انتهت» هذه اللعبة هي الدبلوماسية، لتبدأ الحرب/الجدية[٦٥]. فيضع السلام في كفة والحرب في الكفة الأخرى.

وبينما لا تستخدم عند صدام حسين هذه الكلمة [السلام] فلا يوجد سلام، الخطاب يتحدث عن حرب، ومعركة ضد الأعداء، ولا يتم السلام إلا بإنهاء أعداء الله عن هذه الأرض، بالسيف، والدم، ويظهر أن صدام في كلامه ينم على عاطفة دينية وحسب من دون تخطيط لهذه الحرب، على عكس جورج بوش فينم كلامه على تخطيط، مبرزا دور كرسيه ومنصبه، كما هي الحال في خطابات أسامة بن لادن لاسلام ولا هدنة إنما هي حرب «لن تنعم أميركا بالأمن قبل أن تعيشه فلسطين واقعا»[٦٦] يلتقي بن لادن في خطاباته مع صدام بأن الحرب حرب دفاع عن الإسلام والمسلمين في كل بقاع الأرض، وكما نلحظ في كلامه الإشادة بكل عمل ضد أعداء الله، فجاء ببيان يشيد به بهجومي الكويت والناقلة الفرنسية[٦٧].

ومن هنا يختلف استخدام المصطلحات، وذلك أن جورج بوش يسمي هذا إرهابا ويجب الدفاع عنه، وما يقام من عمليات هو عمليات انتحارية[٦٨]، وفي بيان صادر عن رامسفيلد لتحديد أهداف الحرب على العراق يذكر أنها حرب ضد الإرهاب[٦٩]، حملة أمريكية لمكافحة الإرهاب[٧٠] وتحرير العراق من الدكتاتور الظالم[٧١]. ولدى صدام وأسامة بن لادن العبارات مختلفة تماما فهي حرب دفاعا عن الإسلام، وهذه العمليات عمليات استشهادية بطولية، جريئة[٧٢]. القضية قضية حرب على الإسلام[٧٣]، يستخدم بوش هذه العبارات [السلام، الإرهاب] بشكل واضح ومباشر، وقد يُلمح تلميحا عن هذا الموضوع وهذه من وظائف اللغة السياسية لإثارة حفيظة الناس تجاه الإرهابيين، فقد كثر في العصر الحالي قتل الأبرياء من المواطنين المدنيين والأطفال والشيوخ، والقتل من دون سبب وبلا وجه حق، فأصبح هذا العالم بلا أمن إلى حد ما، ففي أي وقت قد يحدث انفجار ويقتل آلاف البشر. لماذا هذا الانفجار الإرهابي؟ من وراء هذا الانفجار؟ إلامَ يرمز هذا الانفجار؟ أسئلة كثيرة، نجد بوش يلصقها بالإسلام وصدام وبن لادن يلصقانها بأمريكا والصهاينة، وقد يعترف أو يشيد كما فعل بن لادن بالناقلة الفرنسية، وهدد الأمريكان بذلك، وبوش رد بالحرب الصليبية وكما قال بلير حين ضرب العراق: «لقد لعبنا هذه اللعبة طوال سنوات في التسعينيات» (٢٠٠٣/٢/١٦)، هل نقول إن هذه المعركة ليست إلا ضد الإسلام، والعداء عداء ديني بحت، وليس هدفه - كما قيل - التنمية السياسية، الاقتصادية، الفكرية، الثقافية، والأمنية؟

فماذا يفعل جورج بوش ومنظاره منظار السلطة والقوة والعلم والتكتولوجيا وأنه يمتلك زمام الأمور، والعالم الأول يدير العالم الثالث؛لذلك لابد من هذه السيطرة للشرق الأوسط كما قسمه هنتنجتون، وأنه لا يمتلك حريته فهو طيلة حياته يعبد إلها واحدا فقط ويعيش في عبودية، والعالم الأول هو المسؤول عن تطور البلاد في تغيير الفكر والعقل وغرس الأمركة (العولمة) في عقول الشرق الأوسط، وأن الإرهاب خارج من صلب العالم الثالث، فعلى الجمهور المتلقي مواجهة الإرهاب ونشر السلام والأمن؛ لذلك نجد هذه الثنائية متجلية في كلام جورج بوش.

ونلاحظ أن جورج بوش ومن يتبعه قد يوظف استراتيجية مكافحة الإرهاب لنيل السلام، أما صدام حسين وأسامة بن لادن فيتكلمان من منطلق ديني بحت.

ثنائية الماضي والمستقبل

هذه الثنائية موجودة بكثرة في خطابات السياسيين؛ لتسويغ الخطاب، ولتبرير موقفه أمام الآخرين، فقد ورد في خطاب بلير: «السماح لدولة مثل العراق بتطوير أسلحة الدمار الشامل سيكون تجاهلا لدروس الحادي عشر من سبتمبر، وهو ما لن نفعله»[٢٤]: لاستذكار الأنات والحزن والأهات التي وقعت آنذاك، بفتح الجروح لتضميد جرح قد يقع، ونلمح لغة ذكاء فيها من الدهاء أيضا باستغلال هذه الواقعة لمصلحته ولمصلحة ما تسوّل له نفسه فعله، وليميل أكبر عدد ممكن من المشجعين والمناصرين له إلى استخدام الماضي القريب المدى للمستقبل البعيد المدى.

وذكر المسار المضاد له «الملا عمر من أنصار أسامة بن لادن» يذكّر بالماضي الجليل، التليد، فيستثمر هذا النص التاريخي الماضي لرؤية المستقبل بوضوح من دون غموض وليخدم فكرته يقول: «إنهم يجددون تاريخهم الجليل، عندما هجم الإنكليز على أفغانستان، وعندما هجم الروس، لم أكن أنا ولا أسامة بن لادن، وقد تصدّى لهم الشعب الأفغاني بكل شجاعة»[٢٥]. رسالته كلها هي عن إحياء الماضي لولادة المستقبل، فهو يدعو إلى الجهاد والثورة من جديد ليبقى التاريخ حاضرا منيرا، كما نلمح هنا في هذا النص مدلولا آخر الا وهو أن الحرب كانت من قبل وجود أسامة بن لادن، فالهدف من هذه الحرب إذن هو الاستيطان والإسلام، ودليل ذلك أنه لماذا كانت هذه الدولة الإسلامية مستهدفة وتوالت عليها الحروب، وثمة دليل آخر على هذا ما قاله بلير في نصه: «لقد لعبنا هذه اللعبة طوال سنوات في التسعينيات»[٢٦] حينما أورد بأنه ليس هو الوقت اللازم لعثور المفتشين على أسلحة، فكأن براقش جنت على نفسها.

ونص أسامة بن لادن ردا على الحملة الصليبية الأمريكية: «ولا عجب أن تهب الأمة المسلمة في باكستان دفاعا عن إسلامها؛ فإنها تعتبر خط الدفاع الأول عن الإسلام في هذه المنطقة، كما كانت أفغانستان هي خط الدفاع الأول عن نفسها وعن باكستان أمام الغزو الروسي قبل

أكثر من عشرين سنة[٧٧]. هنا استذكار الماضي لاستمرارية المستقبل وهي تدعو في طياتها إلى الجهاد. ويذكر ذلك مؤيدا كلامه من كلام رسول الله للاستشهاد بمستقبل زاهر، في نص لأهل الجزيرة العربية (السعودية)[٧٨].

بينما صدام حسين يستشهد بهذه الثنائية بكل قواه، لمصلحته من باب أن التاريخ يعيد نفسه، وأن هذه الدنيا يوم لك ويوم عليك، فلا بد من ثورة وحماسة وإثارة وأيضا إغراء بما يلاقيه الشهيد عند ربه - مع نسيان صدام حسين أنه حصل على الحكم بالانقلاب، فالأولى أن يفطن لما فعله هو مع غيره حتى لا تقع به، فيذكر المتلقي بمعركة «عين جالوت» ويسرد التاريخ مفصلا مجريات المعركة، ويقارن ما بين هولاكو وما بين اليهود مقارنة تشي بعمق دراسة التاريخ[٧٩] تذكر بأحداث قصة سيدنا إبراهيم - عليه السلام - وكيفية استخدامه لمقولة هذا التاريخ، ومناسبة موقعها لحديثه (٢٠٠٣/١/١٧ و٢٠٠٣/١/٢٧).

أما جورج بوش فيستخدم التاريخ بطريقة خاطئة كذلك، حينما أعلنها حربا صليبية، مما ألّب غضب العرب والمسلمين، وثار عليه الجميع حتى تراجع عن كلامه، وقال إنها حرب ضد الإرهاب ومن يتعاونون معه[٨٠].

ثنائية الهدم/البناء

لعلنا نجزم أنّ هذه الثنائية حاضرة في كل الخطابات التي قمنا بتحليلها. إذ يرتكز موضوع الخطاب السياسي قائم موضوعه وانفعاله على الهدم والبناء، فلا يتم البناء دون هدم، أو إعمار وترميم للبناء، وأحياناً كثيرة هدم بلا بناء.

إذن هو تغيير للملامح التي كانت موجودة وهذا أشبه بالهدم، لكن بطريقة أخرى، فمثلا بوش في خطاباته يعمل على هذه الثنائية؛ ذلك لاستراتيجية الإقناع واستراتيجية التأثير على المستمع ضد الخصم، ولنيل مشاعر الآخرين، نورد بعضا من هذه الثنائية في خطاباته: «أملنا هو القضاء على أسلحة الدمار = الهدم، مساعدته على تحرير العراقيين من القمع والإرهاب = البناء[٨١]». نزع أسلحة = معركة/هدم، تحرير العراق = عملية بناء[٨٢].

وبعد دخول العراق وهو هدم النظام الدكتاتوري كما يقول بوش ومن ثم يتعيّن على إعادة بناء العراق، بمساعدة ومساندة من الدول جميعها[٨٣] نلاحظ ثنائية الهدم ومن ثم مباشرة البناء وهي واضحة جلية في البيان.

ولاحظ جنود بوش بعد دخول القوات الأمريكية جوع الأطفال وسوء التغذية بأجسادهم البالية، ثم الاحتفالات التي تمت بعد سقوط تماثيل «الدكتاتوري الظالم»[٨٤] هذا يدل على وجود ثنائية الهدم المتمثلة في الجوع وسوء التغذية، ثم البناء في الاحتفالات التي جرت، كما ذكر بوش: «طوّقنا مئات الأطفال وأخذوا يقبلوننا»[٨٥] وتشي هذه العبارات ضمنيا بهذه الثنائية، ليثبت للمتلقي هدفه من الحرب وهو الفرح والأمن والعدل والديموقراطية فهي نقيض

الدكتاتورية، وهذا الكلام قائم على استراتيجية التأثير وجذب أكبر عدد من المتلقين، فيكون حقه في الحرب حقا شرعيا، ودليله الفرح والاحتفال بهدم التماثيل.

«القضاء على الإرهاب» = الهدم، «نحن نقاتل من أجل الحرية، نحن نسعى لتحقيق الحرية = البناء»[86]. هذه الثنائية الهدم والبناء بشّرت بالقضاء على الإرهاب (حدوث حرب) والحرية ضمنا لاستراتيجية التأثير وإيقاع المتلقي في زمام ما يقوله المتكلم.

«أسقطنا نظاما نازيا» = الهدم، «تحررت العراق، قواتنا الآن تعمل على إعمار العراق» = البناء، قبل سقوط العراق وأفغانستان في يد أميركا كان الحديث عن هذه الثنائية، إعمار وبناء وإبعاد الحكم الدكتاتوري وانتقالها إلى حكم ديموقراطي، ولكن حين سقوط العراق وأفغانستان بقي الكلام عن هذه الثنائية مثل: نحن نحاول الإصلاح مع الشعب، نمد اليد للشعب العراقي ليحقق أمنه واستقراره، ولكن كلمات هذه الثنائية ترتكز على أمل في تحقيق ما قيل، فما زال بوش متمسكا بلعبة الكلمات في وعوده وعهوده في هذه الثنائية، حتى بعد سقوط العراق فهو على أمل أن ينجز شيئا، ويدعو للتفاؤل فالطريق طويل لبناء دولة ديموقراطية تحقق كل أحلامها.

يرتكز بوش إذن، في خطاباته على هذه الثنائية فيهدم ثم يبني، لا لأنه يهوى الهدم إنما ليقوم البناء على أساس من الثبات والقواعد المتينة التي تحقق السلام والأمن والعيش في ظل حكم ديموقراطي، أساسها العدل لا الظلم، وهذا البناء لا يقوم إلا إذا أزلنا الفساد والظلم وجددنا الروح لينطلق الجسد وينمو نموه الصحيح المتوازن.

وتشتمل خطابات صدام حسين وأسامة بن لادن على هذه الثنائية بهدم الصهاينة وبناء دولة واحدة إسلامية: «عليكم بالجهاد: تحفظ الأوطان وتصان الحرمات، وينتشر العدل = هدم/بناء، لقد منّ الله عليكم بأن جاهدتم»[87] ويتم الهدم والبناء عن طريق الجهاد، فهذه الكلمة «الجهاد» هي من ينهي الصهاينة بهدمهم ويبني دولة الإسلام، كما تناول هذا الكلام في نصين أحدهما للشعب الأمريكي للدعوة للإسلام، والنص الآخر لبعض الدول العربية.

«إنكم لمقبلون على أيام عويصة، فاستعدوا بالسلاح»، «فلنكن نحن وإياكم يدا واحدة حتى يعقب تلك الفتن الفرج والنصر لهذا الدين»[88] البناء عن طريق هذا الدين.

«اضربوا سفارات أمريكا وإنجلترا واستراليا والنرويج... أشعلوا الأرض نارا تحت أقدامهم، لا يفهمون إلا لغة القتل والدمار»[89] هذا الهدم يستكنه في داخله بناء من خلال الجهاد، ونحن ندرك أن الكلمة بحد ذاتها لها أكثر من مدلول وحركة وصوت ورمز وجَرْس موسيقي معين يفهمه المتلقي.

«إعلان الحرب على أمريكا» أحد عناوين صحيفة الدستور بتاريخ (٢٠٠٢/٨/٢١) ويحتقب هذا العنوان في طياته ثنائية الهدم والبناء؛ لاستراتيجية الإقناع والتأثير في السامع، بهدم أمريكا - من منطلق ابن لادن - باعتبارها رأس الكفر العالمي وأنها - أي أمريكا - قائد الصليبيين سيكوّن

بناء حضاريا وثقافيا اجتماعيا ماديا وعالميا؛ لأنه كما يقول ابن لادن في أحد خطاباته إنه رأس الكفر العالمي - أمريكا - قائد للصليبيين، وبتحرير البلاد من هذا القائد يعم السلام.

وتستعلن هذه الثنائية عند صدام حسين؛ لأن الخصم هو ذاته بوش وأعوانه ﴿وما النصر إلا من عند الله﴾، «سيموت مندحرا عند أسوار بغداد ومن العراق»... «الهدم والبناء» المجد والعيش في عليين للشهداء، هكذا ترتسم ملامح هذه الثنائية عند صدام حسين ترمي سهامها على الإسلام والدين الحنيف بأن الهدم هو قلع جذور الصهاينة، والبناء بناء دين حنيف ودولة راسخة بالإيمان، باستخدام الدين الحنيف في هذه الثنائية عند التحالف العربي - على الأقل - وعند الغربي القيم والأخلاق والحقوق.

ويبدو في خطابات بوش، بلير، رامسفيلد، باول، الانتقال من بناء قديم (العراق، أفغانستان) إلى بناء جديد، لا بد منه بعبارات التحرر والتحرير، وإما بطريقة مباشرة بإثبات مفردة (بناء) تنموي، حضاري، مستقبلي، اجتماعي،... كل هذه البناءات لا تتحقق إلا بالقيم والأخلاق كما يوردها متكلموها، في حين نلحظ في خطابات أو نصوص صدام وأسامة بن لادن والملا عمر البناء يرتكز على الإسلام بنصوص قرآنية فلا يتم البناء إلا بالإسلام.

ثنائية الأنا الفردية والأنا الجماعية

تظهر في الخطاب الأنا الفردية والأنا الجماعية، فسيكولوجية الخطاب مختلفة عند الأنات، فينتقل الخطاب من الذات إلى الجماعة بمهارة، فابن لادن يذكر «أنا أخوكم، أنا أقول مباشرة، أو بضمير المتكلم لبث صدق المتكلم(٨) الأنا الفردية وضمنيا الأنا الجماعية فهو يريد فردا ويقصد الجماعة كاملة، كما نراها عند صدام حسين، بمناداة شعبه «أيها العراق، الماجدة البهية، أن نعمل، وعليكم، اعلموا، نحن وإياكم»، كل هذه مرتبطة بالجماعة وليس بالفرد، وهذا الأسلوب ليزيل عن نفسه النقد، كما تقول كرستينا شتوك، كما أنها لا تخلو من خطاب بوش «ذهبتُ إلى الجمعية العامة ودعوت أمم العالم»، باستخدام ضمير المتكلم (الأنا) ثم ينتقل لصوت الجماعة «علينا، نشكر، سنساعد، سنقوم» بصوت الجماعة ضمنيا بالأنا الفردية؛ لأنه هو الذي سيقوم ضمنا للقرار الذي سيصدره، لبيان حضوره على الأمر، وهذا التنويع باستخدام الأنا الفردية والأنا الجماعية، لكن الإكثار من الأنا الجماعية التي تخفي الذات الفردية(٩) ويتكلم بوش بالأنا الفردية أكثر من الأنا الجماعية؛ ذلك لأنه هو المسيطر الوحيد على هذه المعركة وأن الحكم بيده، وقد تظهر الذات الفردية من دون وعي منه؛ لأنه يريد أن يلتفت الجميع إليه وأن القرار قرار جماعي، والإصلاح جماعي أيضا.

فالأنا الفردية إن كانت في خطاب صدام حسين أو خطاب ابن لادن أو خطاب جورج بوش وأتباعه تدل على الثقة بالنفس وعلى مركز القوة، كما أن الأنا الجماعية لها صداها في التفاف أكبر عدد ممكن من الناس حول الفئة المتكلّمة ليجزع الخصم بذلك ويعطي الأمل

والطمأنينة لأنصاره. وقد يستخدم بوش صوت الجماعة وكأن الجميع يريد هذه الحرب وإفشاء السلام والأمن، وصدام وابن لادن يستخدمان الأنا الجماعية؛ لأن الفرد وحده لا يحقق ما يرمي إليه، فاليد الواحدة لا تصفق، ولا تصنع أي شيء، بل يدلّل على ذلك بأن الدولة الإسلامية قامت بتآزر الجماعة، كما يدل على انغماس الذات في الجماعة، والذوبان فيها، وهذا ليس تقليلا من شأن الذات الفردية، بل هذا العمل يزيد من رفعتها، هكذا هي دعوة الإسلام لهذا تكثر هنا، بينما ورود الأنا الفردية أكثر من الأنا الجماعية عند بوش ففيها إلماح إلى عظمة الذات، فـ «سنساعد، سنقوم، سنحقق، سنبذل، سندرس» هذه الأفعال تدل على عظمة الذات وقدرتها على الإنجاز مع الفعل الجزئي للجماعة.

استخدام الصيغ المستقبلية

بعد الحرب على أفغانستان كثرت هذه الأفعال، وقبل البدء بالحرب على العراق ازدادت؛ ذلك لأن الحرب للبناء وليس للتدمير، فهي خلاص من ظلم دكتاتوري، استعدادا لبناء دولة جديدة أو لإعمارها من جديد، «سنزيل التهديد، ننقل، وننظم المساعدات، ونؤمّن حرية الشعب العراقي، إننا نقوم باتخاذ، إننا ندعم مطامح الشعب العراقي، إننا سننهض، إننا نعتزم السعي، مستقبل العراق، وسنمضي قدما في هذا المجال...»[92] فيكثر من استخدام الغد المشرق للاطمئنان وتهدئة نفوس العراقيين بخاصة والعرب بعامة الذين يناضلون للسلام والحرية، ويتكلم بصوت القوة والسلطة لكي يعطي لنفسه الحق في إزالة دول صغرى وإطاحتها.

وتكثر عند بلير رئيس الوزراء البريطاني هذه الصيغ وتؤدي الغرض نفسه وترمي إلى الهدف نفسه: «سنقوم بعمل عسكري وسنعمل على تغيير نظام الحكم» (CBB)، للتحرك ضد العراق، كما ورد أيضا في نص للتنبؤ بالمستقبل[93]، وترمز إلى رؤيته من عين المخاطب ومن وجهة نظره، مسوّغا بذلك ذريعة حربه، بدافع من الأمل، وخوفا من حدوث كارثة في الزمن البشري.

وتظهر هذه الصيغ في نصوص أسامة بن لادن: «فسوف نقدم كل ما نملك، وسوف ندافع، سوف نفعل بأمريكا ما يسر المسلمين ويملأ قلوبهم فرحا»[94]. فهو يستشرف آفاقه كما تشرق الشمس بحيوية النص الخطابي وقد تأتي بالوعود المستقبلية[95].

هذه الوعود لا يعرف متى يتم تحقيقها عند كل الأطراف.

والمستقبَل في خطاباتهم ليس له هوية ولا ملامح ولا سمات، فهو مبهم كما الزمن وكما التاريخ أيضا .

أما صدام حسين فيستخدم أفعاله المستقبلية في الحرب على أعداء الله، للدفاع عن فلسطين وعمّا يحدث في بلاد المسلمين، وهي عبارات تشجيعية للمتلقي الفلسطيني والعراقي ومن ثم العربي، وهذه الصيغ المستقبلية ترمي إلى الإغواء الأيديولوجي مع (الآخر) و(الماضي) ولتخلق حالة تآزر لخطابه من الجمهور المتلقي.

الدعاء:

يخلو النص السياسي - في الغالب - من الدعاء، لكن قد ورد الدعاء بشكليه المباشر وغير المباشر، وبالذات في نصوص صدام حسين وأسامة بن لادن والملا عمر لأن بعض الخطابات موجهة للمسلمين كافة، تقترب من عقول المستمعين. وكما صنع جورج بوش حين إعلان الحرب على افغانستان والعراق إذ صلّى ودعا الناس للصلاة، ودعاهم إلى الدعاء والذهاب إلى الكنيسة، وكل منهم يستخدمها لأنها مصدر قوة وتثبيت الجنود (uruklink.iraq/net).

الإثارة اللغوية:

يأتي هذا بحدوث الفاء مع فعل الأمر، إنباء على سرعة اللقاء، وتتابع الأحداث، ففي خطاب أسامة بن لادن «فانهضوا، فاستعدوا، فاستمسكوا»[٩٦] ونص صدام: «فارفعوا مع الراية العالية سيوفكم، فاستعدوا، فاطردوا» (٢٠٠٣/١/١٧) .

استخدام الكلمات المبهمة

استخدم رامسفيلد الكلمات المبهمة، الغامضة، الشاملة - إلى حد كبير -: «... وفي أحوال كثيرة إطلاق النار على الناس وقتلهم[٩٧]».

تشمل جميع الناس العسكري والمدني، الرجل وحتى الطفل والشيخ المسن والمرأة، فهو لم يحدد على من يقع هذا الإطلاق، متناسيا بذلك حقوق الإنسان - التي أقرتها الأمم المتحدة - وحق الطفل في العيش وحق الحياة، وكما أنه يتناسى ما طالب به جورج بوش بأن هذه الحرب هي تحرير البلاد من ظلم الدكتاتور القاسي، مطالبا بالحرية والسلام، إذن هذا النص الإعلاني منافٍ تماما للخطابات ما قبيل الحرب بنص جورج بوش «وتؤمن حرية الشعب العراقي» و«حرة تعيش بسلام» «لضمان مستقبل ديموقراطي آمن للشعب العراقي»[٩٨]، في نص آخر «نسعى لسلام حقيقي» (٢٠٠٣/٦/٣).

كما أنَّ هذا الإعلان الخطابي مناقض لما جاء في نص رامسفيلد نفسه عن أهداف الحرب (٢٠٠٣/٣/٢٣) بعد هذا النص بشهر وقبل الحرب بشهر، فلم تتصدر هذه الأهداف مثل هذا النص لو تمت، بل جاء النص على الإصلاح والتنمية والمساعدة لهذا الشعب.

مثل هذه المفردات توقع المتلقي في حَيْرة - إذا لوحظ فهناك حرف استدراكي ولكن - فكأنه في أمر للتخيير ما بين الشيء الصعب والشيء الأصعب وهو استخدام مُلْغِز، فكأن هذا الأمر سيحصل على مضض منهم. وفي نص لرامسفيلد «الشعب سيعيد بناء العراق»[٩٩]، وهذا النص مخالف لما ورد أعلاه.

وهناك ملمح آخر، هذه العدة التي شهدناها في النصوص الخطابية السياسية تؤكد أن الهدف منها «تحرير بغداد» و«تدمير النظام الدكتاتوري الممثَّل بصدام حسين» فلماذا إذا هذا الإطلاق، ولماذا القتل؟ إن لم يكن الهدف منها الاستيطان والاستعمار بطرق جديدة

من خلال غموض الألفاظ، الذي يؤكد ما نقوله هو نص لجورج بوش «إنها حرب صليبية»[100].

استخدام النص الديني:

يستخدم المخاطب النصوص الدينية دفاعا عما يورده من أفكار، ولعل استخداما محنكا لهذا الموروث يشف عن غزارة دينية.

فلا يخلو الخطاب السياسي، إن كان المتكلم عربيا أو أجنبيا، من استخدامه لنص ديني، فـ «بوش» ليحمِ الله بلادنا وكل من يدافع عنها[101] وذهابه للصلاة من أجل حفظ أميركا بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ودعوته للأمريكيين بالصلاة والدعاء من أجل حفظ الجنود حين بدء الحرب على العراق، وفي بدء العمليات العسكرية قال بوش: «فليحفظ الله شعب العراق وليحفظ الله أمريكا» (٢٠٠٣/١/١٤) مع أن خطابات بوش قائمة على القيم والأخلاق وأن الدول لا تقوم إلا على المبادئ ولا علاقة للدين بذلك، فلقد انطلق العقل الغربي من محددات تهدف إلى إلغاء الآخر: العرق/الثقافة/ الموروث/ التاريخ، وكل ما يرتبط به كهوية في الوجود، فنجد عند العقل الغربي التعصب العرقي فظهر مصطلحات: أحرار/ عبيد، أبناء النور/أبناء الظلام، متحضِّر/ متخلف، ومصطلح سيادة الرجل الأبيض، من هنا يمهد العقل الغربي لطريق المركزية، لتدشن انتصاراتها ربما بسهولة ومن دون تضحيات، من هنا تكمن خسارتنا، على الرغم من المواجهة الدينية واستخدام الدين وسيلة للنصر في انتخابات جورج بوش إيمانا منه بأنها تؤثر في سامعيه.

يكثر أيمن الظواهري من توظيف النص الديني في خطاباته، فعلى سبيل المثال لا الحصر: «توكلوا على الله، بعون الله، نسأل الله»[102].

«الله وفق كوكبة من كواكب الإسلام، طليعة من طلائع الإسلام وفتح عليهم فدمروا أميركا تدميرا» لاستراتيجية الإقناع[103] كما دعا كل مسلم إلى أن يهب لنصرة دينه، بالجهاد[104] وورود آيات قرآنية كاملة في خطابات أسامة بن لادن نحو: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (رسالة إلى الشعب الأمريكي) كما يورد صدام حسين نصوصا قرآنية كاملة في بداية الخطاب، فهذا الحديث له وقع على قلب المستمع المسلم.

والنص الديني بوجهة نظر الشرق «صدام وأسامة» هو الإسلام وإحلاله والدعوة إليه، فهم على علم ويقين أن الدولة الإسلامية قائمة على الكتاب المقدس [القرآن الكريم] وهو منهاج الدول للتقدم والتطور، وله تأثيره في نفس المستمع، ومن القرآن يستمد الأفراد قيمهم ومبادئهم وقلوبهم تخشع لله تعالى، فيكون هذا دليلا على صدق كلام المتكلم، ومن وجهة نظر الغرب «بوش وبلير» المرجع هو القيم والأخلاق.

تشويه صورة الخصم

يعمل كل فريق من السياسيين على تشويه صورة الآخر في أنظار الجماهير ودعما لرأي المخاطب، فصدام حسين يتكلم عن بوش بأنه: «قزم صغير، ونباح الكلاب، فحيح الأفاعي، رأس الإرهاب»، وأسامة بن لادن يشترك معه في ذلك: رأس الكفر العالمي، الكاذب، العدو.

وجورج بوش أيضا يتكلم عن هذا بالطريقة نفسها فهما بالنسبة إليه مجرما حرب، الظالم الدكتاتوري، الإرهابي، فكل واحد من هؤلاء يشوه صورة خصمه ليتقبل عند حلفائه وليدعم موقفه.

ما يميز نص صدام حسين

لازمة الله أكبر: وجود لازمة صوتية حتى أصبحت شعارا للرسم العراقي وراية العراقيين بعد ذلك، وهي راية الجهاد منذ زمن الرسول الكريم، عبارة الله أكبر فهو يرددها بين ثنايا كلامه بصرخات مرتفعة، وقوية، ويكررها وهذا يفيد التأكيد ويفيد الاستمرارية[105].

لازمة بداية خطابات صدام حسين تبدأ بالبسملة وتليها نصوص من القرآن الكريم وتشير إلى الموقف الذي يريد التحدث فيه.

لازمة باسم الله، إن شاء الله، بإذن الله، الحمد لله، وهي من المعتقدات الدينية ويتفق بها مع أسامة بن لادن.

لازمة أيها الأخوة، هي مقتبسة من: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ ويتفق مع أسامة بهذا الخطاب للمستمع، فتظهر هذه اللازمة في كل خطاباته.

وخطابات صدام هي خطابات سردية فهو يسرد الأحداث التاريخية ويبثها في نفس المستمع ويستنهضه من خلال كلام عاطفي، ديني، فيه من القوة بارتفاع الصوت؛ لإثارة النفوس، وزجّهم في خطاب المتكلم الذي يريد عددا من المستمعين، باستخدام ألفاظ الجهاد، والدين الإسلامي والتضحية، وأن النصر من عند الله، وغيرها الكثير، فهو ليس خطابا عاديا يهدف إلى الإخبار عما حدث في ضوء تحريك مشاعر الناس واستمالتهم واستمالة عطفهم ومشاعرهم الدينية.

ويرمي هذا الأسلوب إلى تحريك السامع وإثارة خلجاته العاطفية، ويكون الفاعل فيها ملتفتا إلى هذا الأسلوب إذ إنه أسلوب لافت[106].

ويختار صدام طريقا لخطابه السرد والتأريخ، من خلال أسلوب أدبي أكثر منه سياسيا؛ فهو يبدأ بمقدمة دينية (نص قرآني كامل) من ثم ينتقل بأسلوب أدبي ذلك ليبتعد عن النقد، كما تقول كرستينا شتوك في كتابها اللغة كوسيلة للسلطة[107].

ونذكر من تلك النصوص الأدبية التي يتكلم بها أهل الشعر والنثر: «مع خطوط الفجر البهي، ومن شعاع الشمس التي أشرقت بعد غياب طويل، أبت قبلة أن تولد من أفقها، ومن

أهداب العيون التي جرحها الدمع الهتون، على أحبة غابوا، ليشرقوا الشمس الجديدة... في سمائها طيور خضر» فهو يتكلم هنا عن المعركة التي يصفها بأم المعارك الخالدة وهي حرب تحرير الكويت في ١٦ - ١٧/١/١٩٩١ .

«... ولم تلغِ عبور التماسيح البعيدة بحار أهلها لتعين هوائم الأرض في هجمتهم على الشمس، أملا خائبا منهم في أن يحجبوا ضياءها الذي أشرق».

ويكثر في خطاباته استخدام الصفات، فيضيف الفاعل على نصه هذه الكلمات للتأثير في المستمع بـ:

أيها الشعب العظيم في عراق الإيمان والجهاد والبطولة والمجد

أيها النشامى أبناء قواتنا المسلحة الباسلة

أيها الخيِّرون في العالم حيثما كنتم (١٧/١/٢٠٠٣) هذه الديباجة لا تخلو منها خطابات صدام حسين حصريا من التسعينيات فلم يقل فقط الشعب وإنما أضاف إليه صفة العظيم والعراق: الإيمان، الجهاد، البطولة، المجد، والرابط هو حرف العطف الواو، فهي عبارة عن كلمات رنانة لغويا ولها وقع موسيقي وصوتها مرتفع (الجَرْس).

أيتها الماجدة البهية، كذلك مع ارتفاع نبرة الصوت وتنغيمه للتأثير في المستمع مما يحقق استراتيجية الخطاب.

ما يميز نص أسامة بن لادن

المصطلحات الإسلامية: «الغزوة» و«البادي أظلم» فهي حق ودفاع عن سلب حق.

الهدف الأساس نشر الدين الإسلامي وإعلاء كلمة الله بالحق ولو بالجهاد، الحث على الجهاد «أدعوكم إلى الإسلام».

القفلة القرآنية والبداية القرآنية: فالختمة بالقرآن كما الاستفتاح بالقرآن ليجذب قلوب المسلمين.

وتكثر عنده أداة الحصر (إلا) وهي تشترط على السامع تنفيذ هذا الكلام، كما أنها تدغدغ مشاعر المتلقي وبه نوع من حدية الكلام بارتفاع الوتيرة، الجَرْس الصوتي بعد إلا، نحو: «لن ينفعكم إلا حمل السلاح والنكاية من الأمريكان واليهود»، «لا يفهمون إلا لغة القتل والدمار، لا يقتنعون إلا بالتوابيت العائدة»[١٠٨] «التي لا تعرف إلا منطق القوة والجهاد»[١٠٩].

معظم الخطب السياسية لزعماء العرب كما تقول كرستينا شتوك تتميز بالطول والتكرار، وإدخال جمل معقدة، بينما خطب صدر الإسلام وحتى الجاهلية إضافة إلى خطب الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - فهي موجزة وواضحة وخالية من الزخرفة[١١٠].

ويكثر أسامة بن لادن من الإضافات في الصفات بكل نص خطابي يذكر «الشعب الأبي الصامد المجاهد»؛ لإثارة خلجات المستمع وحتى يبتعد عن النقد، ونص ابن لادن تهديدي،

وعيدي، لغة قوية تنبثق من الثقة بالذات وتدعو إلى الإسلام، وفيها من الحدة والصراحة الشيء الكثير «فاستعدوا بالسلاح، لا يفهمون إلا لغة القتل والدمار، أشعلوا الأرض نارا تحت أقدامهم»، فهو يستخدم لغة عاطفية تشي بميل قلوب الآخرين.

ألفاظه ومصطلحاته في الخطاب السياسي دينية بحتة، ويستثمر النص الديني، ضمن الموقف الذي يريده لتحقيق الإقناع لدى المستمعين، فيكثر من الحمد لله، إن شاء الله، بإذن الله، باسم الله، كما عند صدام حسين، دائما يذكر المستمع بالأخوة من قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ وبأن هناك رابطا دينيا قويا قبل أن يكون دمويا، وهو أقوى الروابط وأكثرها عمقا مما يدفع الجميع لتصديقه والوثوق بكلامه، وأنه يحسن استثمار النص الديني.

ويذكر التاريخ المجيد البعيد المدى، والتاريخ القريب المدى أيضا حين كانت الحرب السوفييتية على الأفغان، وعلامات النصر والفرح بهذا التاريخ التليد، ليظل حاضرا مجيدا، يكثر منه لإثارة حفيظة شعبه على الثبات والاستمرارية في مواجهة العدو، وعلى الإيمان بقدرته على مثل هذه المواجهة فقد فعلوها منذ زمن قريب مع روسيا وانتصر الأفغان.

ما يميز خطاب بوش

كانت لغة بوش قبيل الحرب على العراق وبعد دخول القوات الأمريكية وبعد اعتقال صدام حسين لغة عاطفية، «إن السلام في العالم مضطرب وآمال الشعب المضطهد تقع على عاتقكم، الأعداء الذين ستواجهونهم سيعترفون بمهاراتكم وشجاعتكم، والناس الذين ستحررونهم سيكرمون روح الجنود الأمريكيين»[11] وغيرها، هذا الخطاب كان في أثناء بدء إعلان العمليات العسكرية على العراق تأتي لغة عاطفية: دعما لمعنويات جيشه ورفعها في أثناء هذه الحرب.

ويركز بوش في خطاباته على بث السلام والأمن، وأن هذه الحرب من أجل البناء وليس هدفها الدمار، أو الاحتلال، كما أنه يكثر من الصيغ المستقبلية التي تؤمل الشعوب وتضعهم في قمقم الأماني والأحلام من دون تحقيق لهذه الأحلام التي غدت أماني، فقد كان يؤمّل الشعب الأفغاني والعراقي باستعادة الديموقراطية والعدل، وعدم قتل الأبرياء، والعيش بسلام، ومراعاة حقوق الإنسان، وإن كان المشهد المتحقق بعد الحرب وبعد دخول القوات الأمريكية عكس ذلك تماما، إذ زاد عدد القتلى، والمتشردين، الدمار، وهذا ما يعيشه الآن ويحياه الشعب الأفغاني والعراقي.

إذن، يُكثر من الوعود قبيل الحرب، وأنه يقوم بهذه الحرب على مضض، لإزالة الدكتاتورية، والقسوة وأبحر الدماء، ولنشر العلم والتكنولوجيا فهذا العالم متأخر، وعلينا جميعا المشاركة في مساعدته وخدمته، فيتكلم بكلمات رنانة في البناء والتجدّد والتطور والتنمية؛ لإذابة عقل المستمع المضطهد، وتحقيق استراتيجية الخطاب بإقناع الجمهور المستهدف.

صوت الأمر

يضم الخطاب السياسي صوت الأمر، يقول ابن لادن: «احزموا أمركم، اضربوا سفارات أمريكا..» «اطردوا هؤلاء المجرمين، لا تسمحوا للأميركيين والبريطانيين.. أشعلوا الأرض نارا تحت أقدامهم»[112] الوتيرة مرتفعة، «احزموا، اضربوا، اطردوا، كلها أفعال أمرية تدل على ارتفاع صوت المتكلم، كما تدل على شجاعته لأنه يأمر ولابد من تنفيذ الأمر»[113] هو فعل تحريضي، يحرِّض المسلمين على تنفيذ مآربه.

ومن خطابات ابن لادن: إياكم أن تلقوا سلاحكم، عليكم أن تتمسكوا بموالاة ومعاداة الكافرين، لغتها لغة وعيد وتهديد فالجَرْس الموسيقي قوي وقاسٍ يدل على قوة المتكلم مخيفا الخصم[114].

التكرار

يقودنا التكرار إلى فكرة تداخل النصوص والوعي بالآخر؛ لأنه من المعاني ومن الأفكار تتولد الأفكار، وهي ظاهرة في التراث الشعري، إذ تدخل في البنية الخطابية، الأدبية، ... و«التكرار في حد ذاته وسيلة مهمة من الوسائل السحرية التي تعتمد على تأثير الكلمة المكررة في إحداث نتيجة إيجابية في العمل الفني المميز»[115]، وتعمل هذه الظاهرة على مثير واستجابة للمتلقي، وتكون استجابة مغايرة عند المتلقي وهي ظاهرة لغوية[116].

ويوظِّف صدام حسين هذا الأسلوب، ونذكر بعضا منها: كل أصيد أعز، وماجدة بهية، العراقيون المؤمنون، المجاهدون، أيها الأخوة، باسم الله، إن شاء الله، الحمد لله أيها النشامى والماجدات في شعبنا العظيم، أما خطابات أسامة فهي أيضا لا تخلو من التكرار على شاكلة ما ذكرنا عند صدام[117].

ويكرر جورج بوش أيها المواطن الكريم، السلام، الإرهاب، الحرية، تحرير العراق، حقوق الإنسان، السعادة، الأمن، هدم الظلم الدكتاتوري، نشر العدل، أيها السادة، ويكرِّر فكرة ثابتة بتحرير العراق، إزالة أسلحة الدمار الشامل، لا يذكر دينه مع استخدامه في الانتخابات ونجاحه.

استراتيجية الآخر

يعمل العقل الغربي على أداة صياغة الآخر وفق رؤية محددة، وعبر منظور خاص، بما يوافق المنظور الغربي والبنى الثقافية الغربية. يقول هيغل: إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أداة الإنسان بما هو إنسان، فينفي هيغل قدرة الشرقيين على إدراك ماهية الروح الحرة، ذلك لأن الشرقي لا يعرف طوال حياته كلمة حرية؛ لأنه يعيش في عبودية دائمة. فالغرب معيار للفضائل المختلفة: العلمية، الفلسفية، الثقافية، السياسية، وغيرها.

وكما يرى هوسرل فإن الآخر في خريطة التفكير الغربي لا موقع له، فحيث الغرب فثمة منطق يقود الحياة إلى مصير خالد، فالمنظور الغربي لا يرى إلا ما يريده هو فعلا ويرغب فيه[118] من هذه الدراسة التي قمنا بها نلاحظ، أن الغرب يرتب العالم حول مركز يشكل هو جوهره، وكل من يبتعد عن المدار المتصل بذلك المركز، يكون قد هوى إلى الحضيض؛ لأنه فقد اتصاله بالمركز الذي يمنح الأشياء أهميتها، كما أوضح ذلك محمد أسد في كتابه الطريق إلى مكة.

والآخر الشرقي نسبة إلى الغربي فيرى غروبناوم أن الغرب «حقيقة حيّة» أما العالم الإسلامي [الآخر] فهو من حيث المبدأ «كون ثابت» وهذا الكون الثابت «يسيطر عليه الوحي والسنة النبوية» كما يضيف غروبناوم عن العرب بأنهم استفادوا من الإغريق: إنه قدم للمسلمين شكلا عقلانيا خالصا من الفكر، وعلم فن التنظيم ونقل إليهم صورا مبرهنة من المقايسات المنطقية، ... بل إنه في كل مجال مبادئ مقنعة في التقسيم والتبويب»[119].

ويقوم العقل الغربي على تميز بـ:

- تفوق الشعب = العرق
- تفوق الثقافة = الحضارة

من هنا بدأ التمركز والتقدم على الآخر، ولذا لا يمكن تأسيس حوار حضاري، بين الغرب والآخر، بفعل نزعة التفوق والتمركز؛ لذا فليس ثمة خيار إلا إعادة إنتاج الآخر على رؤية الغرب الفوقية، ويفسر إدوارد سعيد الأمر قائلا: «إن الاكتناه التخيلي للأشياء الشرقية كان يقوم، بصورة حصرية نوعا ما، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته، التي لم يكن ثمة ما يتحداها عالم شرقي، أولا تبعا لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقيا، ثم تبعا لمنطق مفصل ليس محكوما ببساطة الواقع التجريبي، بل بمجموعة من الرغبات والمقموعات والاستثمارات والإسقاطات»[120].

كما يرى إدوارد سعيد أن المستشرقين الأمريكان خاصة يرون الإسلام أقل منهم، ويريدون القصاص منه لأنه كان في وقت أعلى منهم، فمثلا، يستخدمون مصطلح «محسّن» للإشارة إلى «إسلام» أنه «نموذج أولي للمجتمعات التقليدية المغلقة» وهذا يدل على مفهوم الإسلام بخلاف المجتمعات العادية، ويقول بأن مثل هذه الصور هي عقائدية بغيضة لـ«نا» ولـ«هم»[121] فيعرض سعيد نماذج لأفكار غريبة عن الشرق كتبت بأيدي شرقيين وأيدي استشراقيين، فضاع ما كتبوا لأنهم سلبوا التاريخ والفكر والأدب، فطرح مثلا «إن الإسلام تحديدا ثقافة سرّاقة»، ما يسمى أدبا عربيا، كتب من قبل الفرس، ونذكر، «صيام رمضان بلياليه الناشطة».

وهذه الأفكار وغيرها في حاجة إلى توضيح كما يقول سعيد[122].

قال حاييم وايزمن آرثر بلفور في ٣٠ مايو ١٩١٨م: «إن العرب المهرة سطحيا وسريعي البديهة ..... ، وحسب القوة والنجاح وعلى السلطات البريطانية، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب، أن تراقب بحذر وبصورة دائمة وبمقدار ما يحاول الحكم الإنجليزي، أن يكون عادلا، يزداد العرب تعجرفا وغطرسة»[١٢٣] فتثار الأساطير النقيضة لمذهب التطور، وهذه أساطير يروّج لها الاستشراق، وتبلغ مرحلة الذروة حينما وصلت إلى مؤسسات الدول.

والاستشراق ليس الاستغراب، ولن يجد لنفسه عزاء في ذلك سوى قيام دراسات الانحلال الإغوائي للمعرفة، أي معرفة، وفي أي مكان، وفي كل زمان[١٢٤].

وتظهر استراتيجية الآخر في الخطابات عامة، وخاصة السياسية، فكل سياسي يظهر خصمه ومنافسيه بأبشع صورة؛ لزيادة شعبيته، ولبيان مصداقيته، وهي ذريعة المتكلم فيما يقول.

الخصم/الآخر

لا تخلو خطابات بوش وأعوانه من رسم هذه الصورة: «وجهت رسائل علنية تحض الدكتاتور على مغادرة العراق» وصف العراق بأنها مصانع السموم، عمليات إعدام للمنشقين، غرف تعذيب، غرف اغتصاب سيرحل الطاغية قريبا، مجموعات إرهابية أسلحة بيولوجية[١٢٥] «تخليص البلد من أسلحة الدمار الشامل» «ضد الإرهاب»[١٢٦] بوش: «تواجه أميركا عدوا لا يحترم الاتفاقات المتعلقة بالحروب، وضع صدام حسين قوات عراقية وعتادا في مناطق مدنية، محاولا استخدام نساء ورجال وأطفال أبرياء دروعا لقواته، إنها ممارسة وحشية أخرى يقوم بها ضد شعبه»[١٢٧].

مع ذلك إشارة إلى تبرئة نفسه من هذه الحروب ولتسويغ ما قام به: «نأتي إلى العراق ونحن نُكِنّ لمواطني هذا البلد احتراما لحضارتهم العظيمة، سنبذل كل جهد ممكن لتجنّب تعرّض مدنيين عراقيين للأذى».

وهذا لبيان أن أمريكا تحترم حقوق المدنيين والأبرياء، وتقبيح صورة الخصم ليتعاطف معه العالم، وهو يرمي إلى نبل هذه الحرب، كما أورد: ليست لدينا طموحات في العراق باستثناء إزالة التهديد وأن يسترد سكان العراق الإشراف على هذا البلد.

استراتيجية الإقناع وأسلوب عاطفي لتحريك مشاعر السامع[١٢٨].

الآخر من جهة صدام حسين وأسامة بن لادن يتمثّل في خصم واحد وهو أمريكا (بوش) وإسرائيل وهم من يمتلكون أسلحة الدمار الشامل، ويتجهون نحو هدف واحد، الإسلام محاربة الكفر، ويرمون السهام نحو هدف واحد، الجهاد نحو أمريكا وهدم الكفر والكفار ويصفهم صدام حسين بالأعداء، أعداء الله، القزم الصغير، الكيان المسخ، الكيان الصهيوني جريمته المنكرة ضد شعبنا في فلسطين، كل هذه وغيرها من الصفات ليراها المستمع كما يردها المتكلم

فهو يعمل على استراتيجية التأثير ومن ثم استراتيجية إيقاع المستمع في شباك المتكلم.

أسامة بن لادن «اطردوا هؤلاء المجرمين ليس لهم ذمة ولا عهد»[١٢٩].

نيراننا ستصل إلى البيت الأبيض؛ لأنه مقر الظلم والاستبداد[١٣٠].

ويستخدم أسامة بن لادن كلمات التهديد والوعيد ليخيف الخصم ويطمئن مستمعيه ويحقق انتباه الجميع.

- «يعدون لكم ما يملأ قلوبكم رعبا ويستهدفون مفاصل اقتصادكم إلى أن تكفوا عن ظلمكم وعدوانكم أو يموت الأعجل منا»[١٣١].
- عصابة الإجرام في البيت الأبيض.
- كبير الصليبيين بوش.
- رأس الكفر العالمي[١٣٢].
- إن أمريكا لن تحلم بالأمن قبل أن تعيشه فلسطين واقعا[١٣٣].
- أمريكا الطاغية التي داست كل القيم البشرية (٢٠٠٢/٨/٢٤).
- الإسلام يدعو إلى العدل وينهى عن الظلم والإجرام[١٣٤].

وغيرها من مثل هذه الكلمات التي تذيب الخصم وتبشّع صورته.

لغة الوعيد والتهديد

ترد في الخطابات التي درسناها ألفاظ القدح والذم والخيانة والبائعين وخونة البلاد، وغير ذلك من الألفاظ التي ترجع في مجملها إلى أساس سيكولوجي واحد، ألا وهو عدم الثقة بالآخر، وإن كان الخطاب من صدام حسين وأسامة بن لادن موجها للأمة، وإن كان من جورج بوش وبلير موجها للعالم، فالانتماء هو سيكولوجي في المقام الأول واجتماعي في المقام الثاني.

ونشاهد ألفاظ العار والمسخ والقزم الصغير، الأفاعي، «رغما عن أنوف الخائبين من أعدائكم وأصدقاء وأعوان السوء والشيطان» وكذلك عند أسامة بن لادن: «لن يتركوا حول إسرائيل إلا شظايا ممزقة من أشباه الدول تابعة خانعة خاضعة لأمريكا وإسرائيل»[١٣٥].

لغة الوعيد والتحدي والتهديد في الأغلب لا تؤدي إلى مكسب أو لا تحقق الهدف المزعوم كما في خطابات العرب في الستينيات من القرن العشرين، كانت قائمة على العنتريات[١٣٦] «لن نترك أمريكا تحلم بالأمن حتى تعيشه فلسطين واقعا»[١٣٧] كما ذكرها أسامة بن لادن في أغلب خطاباته. لغة التهديد من خلال الصوت الآمر والتهديد الذي جاء للسعودية وتهديد الأمريكان: «فسوف نكيل لها بنفس الصاع بإذن الله» و«إن واشنطن لم تع دروس هجمات الحادي عشر من سبتمبر»[١٣٨] لغة قوية ضد الخصم تخيفه، كما يذكرها جورج بوش وبلير حينما قالا: لقد أعطيته كل شيء ولم يعطني شيئا»[١٣٩].

هل «الإرهاب» لصيق بالإسلام؟

إن هناك تزييفا متعمدا من قبل منظري الخطاب الثقافي الاختزالي، أمثال فوكوياما وهنتنجتون وغيرهم من منظري اليمين الأمريكي الصراعي الذين ينهلون من منهل التمركز الغربي ضد الأصولية الإسلامية فيسمونها بالتعصب الديني الإرهابي[١٤٠]، وهذا ما جاء في خطابات بوش حينما ألصق الإرهاب بظهر الإسلام بعد أحداث ١١سبتمبر وأن المسلمين هم المسؤولون عن هذه الأحداث وذلك إلى رؤية الغربي عن العربي المنغلق الذي يعبد إلها واحدا وهو ليس بحر، فقد قال إن على الأمريكان عدم التحرّش بالمسلمين وعلينا احترامهم[١٤١] وتلميح إلى الإسلام فثبت أن التحرش حدث وأن الإسلام هو وراء ذلك (بوش) [١٤٢] ثم إعلانها حربا صليبية في ٢٠٠١/٩/١٦، فـ «الدوائر المتنفذة التي صاغت الخطاب السياسي الأمريكي تختزل الأصولية ومختلف التشكيلات الاجتماعية والسياسية المنضوية تحت هذا العنوان إلى الأصولية الإسلامية ثم تجري عليها عملية اختزال أخرى لتماهي ما بين الأصولية الإسلامية وبين الإرهاب[١٤٣].

فالعقل الغربي ينظر إلى الشرقي بأنه متخلف ونظرة دونية، حقيرة، لا يفكر، ليس لديه مُخيِّلة وكما ينظر إليه على أنه إرهابي لا يمتلك في قلبه رحمة للآخر، وهو المتميّز بعقله وثقافته وعرقه فيريد أن يدجنه، ويصهره داخل الإطار الغربي ضمن الأمركة أو تحت اسم العولمة، والقرية الكونية، الثقافة الموحدة، لتحل قيم ومبادئ الإسلام بإصدارها حربا صليبية، وكأن الغرب يريد الانتقام من ذاك الماضي المجيد، والتاريخ التليد الذي حققه أبناء هذه الدولة في الحرب الصليبية ومدى الخسائر التي وقعت عليهم، ليس على صعيد السياسة، بل على صعيد العلم والمعرفة؛ لذلك نهبت كل المؤسسات التعليمية والتكنولوجية بُعَيْد الحرب على العراق، وهذا دليل آخر على أن العقل الغربي له الأولوية في التمركز، والسلطة والنفوذ في امتلاك الدول الصغرى وإذابتها في الدول الكبرى. وبعد، فإن الزمن ليس في مصلحة التردد، بل ينبغي الإقدام على خيارات مهمة لأننا على عتبة عصر جديد، وجدة هذا الوضع واضحة بذاتها، والناس في كل مكان يعرفون ذلك، وكذلك الحكومات، وإن لم يكن الجميع يعترفون بهذا فبإمكاننا أن نمضي قدما إلى عصر جديد من الأمن يستجيب للقانون والإرادة الجماعية وللمسؤولية المشتركة بأن نضع أمن البشر، والكوكب في مركز كل شيء. فالعالم في حاجة إلى رؤية جديدة يمكن أن تحرك البشر في كل مكان لتحقيق مستويات أعلى من التعاون في مجالات الاهتمام المشترك والمصير الواحد. فزمن التغير لا يمكن فيه استكناه الأنماط المستقبلية بوضوح هو حتما زمن اللايقين وهناك الحاجة إلى التوازن والحذر أيضا إلى خلق سفر الرؤيا التي توحد آمال هذه «القرية العالمية» التي من المرجّح أن تصبح أكثر سلما وأمنا بدرجة كبيرة بالنسبة إلى معظم سكانها بمجرد أن تشفى من التمزقات التي سبّبتها الحروب.

لقد أعلنت ديباجة ميثاق الأمم المتحدة تصميم شعوب العالم على: «أن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معا في سلام وحسن جوار».

إنه لم يحدث من قبل على الإطلاق لمثل هذا العدد الكبير من الناس مثل هذا القدر من القواسم المشتركة فيما بينهم، وفي ظل هذا الجوار يتعين على المواطنين أن يتعاونوا لخدمة أغراض كثيرة للمحافظة على السلم والنظام وتوسيع مساحة الرفاه العالمي، ونبذ ثقافة العنف، وكبح جماع انتشار آلة التدمير بشتى صورها. فقد جاء في بحث لـ «بابارا وورد» المقدَّم للجنة العدل والسلام: «إن أهم تغيير يستطيع أن يقوم به الناس هو تغيير طريقتهم في النظر إلى العالم أننا نستطيع أن نغير دراستنا ووظائفنا وجيراننا بل بلادنا وقاراتنا ونظل رغم هذا كما كنا دائما».

ولكن دعونا نغيّر زاوية رؤيتنا الأساسية وسوف يتغير كل شيء: أولوياتنا وقيمنا وأحكامنا ومطالبنا وقد حدث مرارا وتكرارا في تاريخ الأديان أن حدد هذا الانقلاب الشامل في التخيل بداية حياة جديدة، ومنعطفا للقلوب وبصيرة يرى الناس من خلالها بعيون جديدة، ويفهمون بعقول جديدة ويحولون طاقاتهم إلى طرق جديدة للمعيشة.

الهوامش

1 لسان العرب، المعجم الوسيط: خطب .
2 انظر الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو .
3 انظر عبدالله ابراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة .
4 عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص٣٥ .
5 الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب، ص٩٠ .
6 بول ريكور: نظرية التأويل، ت: سعيد الغانمي، ص١١ .
7 توفيق قريرة: التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص، مجلة عالم الفكر، ص١٨٣ .
8 المرجع السابق، ص١٩١ .
9 ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ت. عزالدين إسماعيل .
10 (Sara Mills, Discaurse, P.P 22-26
11 ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص٣٠ .
12 المرجع السابق، ص٣٧ .
13 انظر: الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب .
14 سمير استيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب، ص١٥ .
15 ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة عز الدين إسماعيل، ص١٣٢ .
16 ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص٩ .
17 انظر المرجع السابق .
18 سمير استيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب، ص٢١ .
19 عبدالهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص٢٠ .
20 نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٩٤ .
21 حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة، ص٢٥٦ .
22 انظر عبدالفتاح الجحمري: تخيل الحكاية - بحث الأنساق الخطابية لرواية مالك الحزين لإبراهيم أصلان .
23 المرجع السابق، ص٦٧ .
24 للمزيد انظر، عبدالهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب .
25 خليل حماش: اللغة والحضارة، ص٣٨ .
26 انظر حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة .
27 صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٢١ .
28 فوكو: نظام الخطاب، ص١٠ .
29 انظر مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب .
30 فوكو: نظام الخطاب، ص٣٢ .
31 منذر عياشي: الكتابة الثانية، ص٩٩ .
32 بول ريكور: نظرية التاويل، ص٣٠ .
33 صلاح فضل: بلاغة الخطاب، ص٩٧ .
34 فوكو: نظام الخطاب، ص١٠٩ .
35 ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ص١١١ .

36 المرجع السابق، ص١١٣ .
37 المرجع السابق، ص١١٤ .
38 انظر فوكو: نظام الخطاب .
39 انظر المرجع السابق .
40 الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب، ص٤٢ .
41 انظر سمير إستيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب .
42 الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب، ص١٢٢ .
43 المرجع السابق، ص١٣٢ .
54 انظر فوكو: نظام الخطاب .
45 أحمد بن راشد، قوة الوصف، ص٢١١ .
46 انظر، عبدالهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب .
47 جدل الثقافة والسلطة، ص١٠٢ .
48 انظر خليل حماش: اللغة والحضارة .
49 انظر أحمد بن راشد: قوة الوصف .
50 المرجع السابق، ص٢١٥ .
51 المرجع السابق، قوة الوصف .
52 منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص٤١ .
53 أحمد بن راشد، قوة الوصف، ص٢١٧ .
54 المرجع السابق، قوة الوصف .
55 المرجع السابق، ص٢١٩ .
56 المرجع السابق، ص٢٢٠ .
57 نيكولسكي: اللغة والسياسة، ص٦٤ .
58 عبدالهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص٢٢٥ .
59 موريس أبو ناصر: إشارة اللغة ودلالة الكلام، ص٢٨٣ .
60 انظر، أحمد بن راشد: قوة الوصف .
61 المرجع السابق، ص٢٢٣ .
62 انظر صلاح فضل: بلاغة الخطاب .
63 فيلي ساندیرس: نحو نظرية اسلوبية لسانية، ت. خالد جمعة، ص١٢٦ .
64 عبدالله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية .
65 وكالات، واشنطن، ٢٠٠٣/٢/٨ .
66 جريدة الدستور، ع١٢٢٨٢، ودبي، ٨ /٢٠٠١/١٠ .
67 الدستور: وكالات، ٢٠٠٢/١٠/١٥ .
68 بيان بوش في أعمال القمة العربية - الأمريكية في شرم الشيخ، وكالات، ٢٠٠٣/٦/٣ .
69 واشنطن، ٢٠٠٣/٣/٢٢ .
70 واشنطن، وكالات، ٢٠٠٣/٢/٨ .

71 واشنطن، ٢٠٠٣/٣/٢١ .
72 الدستور، وكالات، ٢٠٠٣/١٠/١٥، الرأي: ع٠١١٥٧، ٢٠٠٢/٥/١٨ .
73 نص أذاعته قناتا الجزيرة والعربية: الأحد، ١٤٢٤/٨/٢هـ. أيضا نص أعلنته الجزيرة، القطرية، ٢٠٠١/٩/٢٥ .
74 المصدر بي بي سي BBC .
75 من دون مصدر ولا تاريخ كما جاء في الرسالة .
76 نص بتاريخ ٢٠٠٣/٢/١٦ .
77 بث تلفزيوني عن قناة الجزيرة القطرية، ٢٠٠١/٩/٢٥ .
78 القدس العربي - لندن، ٢٠٠٢/١١/٢٨) ورسالة أخرى بثتها الجزيرة بتاريخ، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
79 الذكرى الثانية عشرة للمنازلة التاريخية، عن موقع www.uruklink.net/iraq .
80 CBB، ٢٠٠١/٩/١٦ .
81 رامسفيلد، عواصم: وكالات، ٢٠٠٢/٢/١٦ .
82 واشنطن، قدس برس، ٢٠٠٣/٣/٢٧ .
83 وكالات/بيان بوش في ختام أعمال القمة العربية، ٢٠٠٣/٦/٢ .
84 واشنطن، قدس برس، ٢٠٠٣/٤/٢١ .
85 قدس برس، ٢٠٠٣/٤/٢١ .
86 بعد الانتهاء من العمليات القتالية في العراق ٢٠٠٣/٤/٤ .
87 ابن لادن ٢٠٠٢/٨/٢٤ .
88 لندن، القدس العربي: ابن لادن، ٢٠٠٢/١١/٢٨ .
89 ابن لادن، عواصم، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
90 نديم شاكر: إسلام اون لاين. نت ٢٠٠٢/٨/٢٤ .
91 انظر سمير استيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب .
92 لندن، ٢٠٠٣/٥/١٥ ووكالات، ٢٠٠٣/٦/٣ .
93 لندن، آف ب (AFB)، ٢٠٠٣/٢/١٦ .
94 القدس العربي: لندن، ٢٠٠٢/١١/٢٨ .
95 واشنطن٧/٢٠٠٢/١٠، الدستور ٢٠٠٢/٨/٢١ .
96 سنغافورة، رويترز، ٢٠٠٣/٣/٢٢ .
97 واشنطن، وكالات، ٢٠٠٣/٢/٧ .
98 لندن - قدس برس، ٢٠٠٣/٥/١٥ في نص آخر «سعي لسلام حقيقي»، ٢٠٠٣/٦/٢ .
99 واشنطن، ٢٠٠٣/٢/١٦ .
100 BBC، ٢٠٠١/٩/١٦ .
101 واشنطن، آف ب (AFB)، ٢٠٠٣/٣/٢١ .
102 بثته الجزيرة، الأربعاء ١١ /٢٠٠٣/٩ .
103 الدستور، ع١٢٢٨٢، ٢٠٠٢/١٠/٨)
104 الدستور، ٢٠٠١/١٠/٨ .

105 www.Uruklin.iraq/net، ٢٠٠٣/١/٢٧ .
106 انظر، فيلي ساندیرس: نحو نظرية أسلوبية لسانية، ت.خالد محمود جمعة .
107 موقع الجزيرة.نت .
108 الجزيرة، عواصم، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
109 الدستور،٢٠٠٢/٨/٢١ .
110 موقع الجزيرة.نت ٢٠٠٤/١٠/٢ .
111 واشنطن، (AFB)، ٢٠٠٣/٣/٢١ .
112 عواصم، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
113 انظر عبد الهادي الشهري: استراتيجيات الخطاب.
114 القاهرة، الجزيرة، ٢٠٠٣/٩/١١ .
115 عبدالفتاح يوسف: فاعلية التكرار في بنية الخطاب، مجلة فصول، ص٢١ .
116 انظر طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام .
117 الراي، ع١١٥٧٠، ٢٠٠٢/٥/١٨ .
118 عبدالله إبراهيم:الثقافة العربية الحديثة، ص١٨٤ .
119 المرجع السابق، ص١٨٠ .
120 إدوارد سعيد: الاستشراق، ت.كمال أبو ديب .
121 المرجع السابق، ص٢٩٨ .
122 المرجع السابق، ص٣٠٣ .
123 المرجع السابق، ص٣٠٤ .
124 المرجع السابق، ص٣٢٥ .
125 بوش، ٢٠٠٣/٣/١٨ .
126 قدس برس، ٢٠٠٣/٣/٢٧ .
127 واشنطن، ٢٠٠٣/٣/٢١ .
128 فيلي ساندیرس: نحو نظرية أسلوبية لسانية .
129 عواصم، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
130 الراي، ع١١٥٧٠، ٢٠٠٢/٥/١٨ .
131 الجزيرة، ٢٠٠٢/١٠/٦ .
132 الدستور، ٢٠٠١/١٠/٨ .
133 الدستور، ٢٠٠١/١٠/٨ .
134 الجزيرة، ٢٠٠١/٩/٢٥ .
135 عواصم، قناة الجزيرة، ٢٠٠٣/٥/٢٢ .
136 سمير إستيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب، ص٢٥ .
137 الجزيرة، ٢٠٠٣/٩/١١ .
138 الجزيرة، ٢٠٠٢/١٠/٦ .
139 انظر، حسن وجيه: سيناريوهات الحرب والسلام .

140 موقع أخبار الشرق، مقالات: عمر كوش، ٢١ /٢٠٠٣/١٠ .
141 خطاب ٢٠٠١/٩/١٣ .
142 اعتداءات جرت في ٢٠٠١/٩/١٤ .
143 عن موقع أخبار الشرق، مقالات: عمر كوش، ٢٠٠٣/١٠/٢١ .

المراجع

الكتب:

1 إدوارد سعيد :الاستشراق، ت.كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
2 بول ريكور :نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى -، ت. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.
3 حسن محمد وجيه: سيناريوهات الحرب والسلام، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط١، ١٩٩٩م.
4 حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة - تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.
5 خلدون حسن النقيب:في البدء كان الصراع، جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
6 ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ت.عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية المصرية، ط١، ٢٠٠١م.
7 الزواوي بغورة :مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ٢٠٠٠م.
8 سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي - الزمن، السرد، التبئير - المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط٣، ١٩٩٧م.
9 سمير استيتية: اللغة وسيكولوجية الخطاب، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
10 صفية مطهري: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣م.
11 صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ١٦٤، أغسطس ١٩٩٢م.
12 طه عبدالرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م.
13 عبدالفتاح الحجمري: تخيل الحكاية - بحث الأنساق الخطابية لرواية مالك الحزين لإبراهيم أصلان، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨م.
14 عبدالله إبراهيم:الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة - تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
15 عبدالهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية - دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، طرابلس، ط١، ٢٠٠٤م.
16 عمر أوكان: اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠٠١م.
17 فيلي سانديرس:نحو نظرية أسلوبية لسانية، ت.خالد محمود جمعة، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
18 محمد الخطابي: لسانيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب - المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
19 منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، ١٩٩٨م.
20 موريس أبو ناصر: إشارة اللغة ودلالة الكلام، منشورات مختارات، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
21 ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ت. محمد سبيلا، دار التنوير، لبنان، ١٩٨٤م.
22 نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢م.
23 دوائر الخوف - قراءة في خطاب المرأة - المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.
24 هنريش بليث:البلاغة والأسلوبية - نحو نموذج سيميائي لتحليل النص - ت.محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط٢، ١٩٩٩م.

المجلات العربية

1 أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف، عالم الفكر، الكويت، ع١، مج٣٢، ٢٠٠٣م.
2 توفيق قريرة: التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص، عالم الفكر، ع٢، مج٣٢، ٢٠٠٢م.
3 خليل حماش: اللغة والحضارة، الموقف الأدبي، دمشق، ع١١، ١٩٧٥م.
4 عادل الشجاع: الخطاب النقدي في مواجهة اللغة، مجلة فصول، ع٣، مج٢٨، مارس ٢٠٠٠م.
5 عبدالفتاح يوسف: فاعلية التكرار في بنية الخطاب، فصول، ع٦٢، ٢٠٠٣م.
6 عبدالله حامد محمد: فرضية الحتمية اللغوية واللغة العربية، عالم الفكر، الكويت، ع٣، مج٢٨، مارس ٢٠٠٠ .
7 محمد سويرتي: اللغة ودلالاتها، عالم الفكر، الكويت، ع٣، مج٢٨، مارس٢٠٠٠م.

الصحف اليومية:

1 الدستور الأردنية: أمريكا، الإرهاب، ع ١٢٢٨٢، ٢٠٠١/١٠/٨ .
2 أمريكا، ٢٠٠٢/١٠/١٥ .
3 أمريكا، ٢٠٠٢/٨/٢١ .
4 الرأي الأردنية، ع ١١٥٧٠، ٢٠٠٢/٥/١٨ .
5 القدس العربي: غريب إسكندر: الخطاب، ع٤٦٦٢، سنة١٦، الجمعة ٢٠٠٤/٥/٢١، ص ١٧ .

مواقع الإنترنت

1 الجزيرة . نت: اللغة كوسيلة للسلطة، ٢٠٠٤/١٠/٣ .
2 أخبار الشرق: عمر كوش: الأصولية والنظام الإمبراطوري، مقالات، ٢٠٠٣/١٠/٢١ .
3 إسلام اون لاين. نت: نديم شاكر، ٢٠٠٠/٨/٢٤ .
4 www. Uruklink.net/iraq.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي
نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص

د. عبد الفتاح أحمد يوسف (*)

مقدمة

- **كيف يمكن استكشاف تطوّر مستويات القراءة لنصّ أدبي معين من المستوى الأدبي إلى المستوى الثقافي؟**
- **إلى أي حدٍّ يمكن تفسير تأرجح مستويات القراءة حول نصّ أدبي من القراءة الأدبية إلى القراءة الثقافية من خلال توقعات القارئ؟**
- **هل يمكن رصد البُعد الثقافي في القراءة الأدبية؟ وهل يمكن رصد البُعد النقدي في القراءة الثقافية؟**
- **ما القراءة الأدبية لنص أدبي؟ وما القراءة الثقافية للنص نفسه؟**

ثمة تساؤلات ينطلق منها البحث الراهن - في جانبه النظري - لفحص توجهات النقد الثقافي ومنطلقاته الفكرية لقراءة النص، وذلك من أجل إيضاح علاقة الثقافي بالجمالي في الخطاب النقدي، بالإضافة إلى اختبار الفرضية الآتية: إلى أي مدى يمكن أن تعي القراءة الأدبية الأبعاد الثقافية للنص، وإلى أي مدى يمكن أن تعي القراءة الثقافية الجوانب الجمالية للنص؟

هذا المنطلق المعرفي، يُحتّم إيضاح ثلاثة عناصر أساسية يتضمنهما عنوان البحث:

العنصر الأول، هو «استراتيجيات القراءة»، وأقصد بها جملة من الإجراءات والنظم الإبيستمولوجية التي يمارس من خلالها القارئ فاعليته في الكشف عن سؤال «المعرفي»

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - الرياض - المملكة العربية السعودية.

و«الثقافي» داخل النص المقروء، وهي تعدّ عملية معقّدة تتطلب وعيا ثقافيا، ومرجعيا، لدى القارئ الناقد، حتى يتمكن من تحديد الصلات بين مختلف العناصر التي يتكون منها الرصيد الثقافي للنص، الذي يتضمن وعي المبدع نفسه بالأسس الجمالية، والذي يتداخل - أيضا - في أثناء ممارسة فعل القراءة مع الرصيد المعرفي للقارئ الناقد، لإنتاج الخطاب النقدي حول النص الذي لا تُستنفد قراءته ومعارفه. هذه الممارسات النقدية تكشف عن نقاط التقاطع، والتداخل، والإحالة، بين الثقافي والجمالي من جهة، وعن أهمية النص بوصفه وسيطا بين الأنساق الثقافية السائدة وفكر المبدع من جهة ثانية. وعن وعي المبدع بوصفه وسيطا بين الثقافة والنصّ من جهة ثالثة. من هنا تأتي القراءة الثقافية بوصفها كشفا عن هذا الكم المتراكم من العلاقات والمعارف الثقافية والجمالية للنص الأدبي.

العنصر الثاني، هو «القراءة الثقافية»، وأقصد به القراءة التي تفسر النص في ضوء الثقافة التي أنتجته. وهي قراءة تكشف عن منطق الفكر داخل النص، بدلا من ادعاءات المؤلف. وهذه القراءة تسعى إلى رصد التفاعل بين مرجعية النص الثقافية، والوعي الفردي للمبدع، فتنطلق من الخلفية الثقافية للنص، مرورا بتأويل مقاصد المبدع ووعيه، وانتهاء بدور القارئ الناقد حيث ينفتح المجال أمامه لتأويل العلاقة بين دور المفهوم دلاليا وجماليا داخل النص، ودوره الاجتماعي في الثقافة، وإبراز قيمته الإنسانية في تشكيل الخطاب النقدي الثقافي، ولهذا فإن القراءة الثقافية، هي قراءة تواصلية تتطلب وعيا بالمنجز الثقافي، لأنها تعاين النص من منظور ثقافي متحرّك (ذلك أن النص يحفل بالفجوات والفراغات والإشكاليات الفكرية، ينبغي على القارئ أن يحلها ويفككها، ويملأ فراغاتها على النحو الذي يؤدي إلى معرفة جديدة وغير تقليدية)، وليس من منظور جمالي يُفترض أنه ثابت، ويخضع لضوابط وممارسات محددة.

فالقارئ الناقد - ههنا - لا يستسلم لجاذبية جمال النص، كما يُفترض كذلك عدم انصياعه لأوامر النسق الثقافي، وذلك لأن جل اهتمامه سوف يدور حول دراسة الحقائق السوسيولوجية بمستوياتها المكوّنة لها، والكشف عن الأفق المتحرّك للثقافة داخل النص. ولهذا فإن القراءة الثقافية تفتح النص على معارف مختلفة ومتنوعة، وتفسّره في إطار علاقته بغيره من الأجناس الثقافية والعلوم المختلفة، ولا تكتفي بتفسيره في حدود نفسه، وذلك عن طريق مقارنات، ومقاربات، ومراجعات، لمعارف شمولية متعددة تستوعب الجمالي والثقافي بوصفها شرطا أساسيا لاستراتيجياتها في الكشف عن الرصيد الثقافي للنص الأدبي.

القراءة الثقافية للنص الأدبي، ترتكز بالدرجة الأولى على الوعي الثقافي للقارئ، الذي يمكّنه من تحليل الأنظمة الثقافية التي أبدع فيها النص، ويُنظر إلى الوعي على أنه مرحلة تعبّر عن منطقة النضج في نمو الفكر الإنساني، وهو وعي على صعيد الأنظمة الاجتماعية وناتجها الخطابي، والثقافة التي تستوعبها هذه الأنظمة، أي مجموع الخبرات والمعارف

والاعتقادات والممارسات، وبشكل عام، المنتجات النظرية الإنسانية وعلاقتها بالنظام الاجتماعي الذي أفرزها.

ففي البداية كانت المرحلة الأولى للوعي النقدي تنحصر في معرفة المعنى اللغوي، وما يقصده الشاعر، ثم تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى، تطوّر الوعي فيها ليشمل معرفة الجمالي، ثم مرحلة البحث في طريقة نظم العمل الأدبي. هذه المراحل أنتجت وعيا نقديا تراكمت داخله المعارف المختلفة جيلا بعد جيل إلى أن أنتج نظريات القراءة الحديثة. والقراءة الثقافية يقرأ فيها القارئ ما لم يُقرأ من قبل، ضمن استراتيجية واعية بالخطاب، لكونه معبّرا عن ذات لها خصوصيتها، وبالثقافة لكونها تعبيرا عن وعي جمعي له قوته المتمثلة في أنساق الثقافة، بالإضافة إلى الوعي النظري، الذي يساعد القارئ على عدم الوقوع في أسر التكرار باكتشاف تنويعات الخطاب واتساعه والتعديلات التي أدخلت عليه.

أما العنصر الثالث، فهو «القراءة الأدبية/ الجمالية»، وأقصد به القراءة التي تحبس نفسها في أبعاد أدبية جمالية صرفة، لا تذهب خارج النص وتفسّره في حدّ ذاته، فتُغلق النص على جملة من الضوابط والمعايير النقدية الجمالية، يهتم فيها القارئ - غالبا - بقراءة الأسس الجمالية للنص الأدبي، لأنها في النهاية تسعى إلى الكشف عن الرصيد الجمالي للنص الأدبي، وأدبية الأدب، أو شعرية الشعر.

أما الجانب التطبيقي للبحث، فسوف يجيب عن أسئلة البحث وفروضه المطروحة من خلال إقامة حوار فكري مع قراءتين مختلفتين، لنص أدبي محدد هو «معلّقة امرئ القيس» الشهيرة، الأولى، لسوزان ستيتكيفيتش، والثانية، لكمال أبي ديب. ويطمح البحث في هذا الجزء التطبيقي إلى اكتشاف ما يمكن أن يكون تطوّرا لقراءة نص محدد من خلال القراءة الأدبية، كما يهدف البحث إلى ملاحظة البُعد الثقافي في هاتين القراءتين، ورصد إمكان تطوّر القراءة من نظرية إلى نظرية أخرى مغايرة.

المحور الأول

القراءة: من الأدبية إلى الثقافية

يُعد النظر إلى النص الأدبي في ضوء الثقافة التي أنتجته، أحد أهم توجهات الفكر النقدي ما بعد الحداثي، ويشهد هذا التحول على تغيّرات نوعيّة في استراتيجيات التعامل مع النص الأدبي، وأنماط إنتاجه وآليات اشتغاله، حيث توضع مضمرات النسق الثقافي، والمسلمات الأيديولوجية والمعتقدات، موضع المساءلة، والمراجعة، والنقد، في ضوء قراءة تعتمد في منطلقاتها على استراتيجيات جديدة، تفيد من نظريات القراءة في النقد الحداثي، وما بعد الحداثي، في محاولة معرفية لتجاوزها بتحويل علاقة النص بالثقافة التي أنتجته، إلى نتاج فكري وثقافي، يُغني الرصيد المعرفي للثقافة،

ويُعيد اكتشاف النص من زاوية أخرى. إنها قراءة تبحث في جدل الثقافي مع الأدبي، بين الأطراف الحاضرة في النص الأدبي، والمستدعاة - بواسطة المؤلف - من الثقافة، التي تمتد لتشمل الجدل الذي يحدث بين هذه الأطراف وأفق توقع القارئ أثناء فعل القراءة. ولهذا فإن القارئ - ههنا - لا ينطلق من نقطة الصفر، بل ينطلق من نقطة الثقافة كأثر مختزل على نحو ما في النص، فيهتم دائما بتوسيع حقوله المعرفية، وتطوير أدواته ووسائله المنهجية، ولا يهتم باتجاه نقدي دون سواه، بل يهتم بكل نتاج عقلي، أو مُعطى ثقافي، يمكن أن يساعده في الكشف عن عناصر مضمرة داخل النص، تغافلت عنها المناهج النقدية السابقة - بحكم تطور العقل النقدي - حتى يتمكن من تطوير أدوات الاشتغال على النص الأدبي، باشتقاق إمكانات جديدة للفهم والتأويل.

إن استراتيجية الطرح الراهن للقراءة الثقافية، لاتنفي اتجاهات القراءة المتعارف عليها في النقد الحداثي، بل تفيد منها، بوصفها مرحلة مهمة من مراحل تطور مستويات قراءة النص، وينبغي تجاوزها بالتحرك نحو مستويات الدلالة الثقافية للمعنى، بما يساعد على تقدم الوعي بالظاهرة الثقافية؛ فهذه القراءة تسهم بشكل كبير في تشكيل واستعادة وعينا بالواقع الثقافي وأنساقه المستترة خلف تقنّعات أيديولوجية. هذه النقلة النوعية تعد جزءا أساسيا من استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي، ذلك لأن المعنى، لا يكمن في بطن الشاعر كما قال القدماء العرب، ولا في بنية النص، كما قال البنيويون الغربيون، ولا عند القارئ كما يقول الحداثيون فحسب، بل يكمن في التفاعل الخلاق بين عناصر الثقافة، والعناصر الأدبية داخل النص؛ وهي - أي القراءة الثقافية - محددة بأفق تاريخي معين يتعلق بثقافة المؤلف، وثقافة القارئ المحددة - هي الأخرى - بأفق تاريخي مغاير، فنحن ننتج المعنى في ضوء الثقافة التي ننتمي إليها. هذه النقلة، تشير إلى تحول جوهري في مركزية المعنى وانتقاله من سلطة المبدع، إلى مركزية الثقافة التي تشرّع للمعنى، مرورا بسلطة القارئ «كنا قديما نقول إن المعنى في بطن الشاعر، غير أن زماننا هذا سرق المعنى من بطن الشاعر ووضعه نارا حارقة في بطن القارئ. لقد انكسرت مركزية المعنى ومركزية الذات الأولى التي تحتكر المعنى، وصار المعنى مبعثرا على وجه النص ينتظر قارئا ما لكي يلتقط مفرداته الأولى وينظم منها شجرة دلالية»[1].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن المركزية الثقافية لا تخضع لضوابط محددة بل تنفتح على مجالات متعددة، مما يسمح بحرية أكثر أثناء القراءة (تعدد المعنى)، وهذه القراءة تختلف كثيرا عن القراءة الأدبية النسقيّة التي تستند في جملتها إلى جملة من المعايير المحددة. وبالتالي فإن قراءة النص أدبيا، أي نص، سوف تتحد قيمتها بتطابقها مع مجموعة هذه المعايير التي حددها المرزوقي [2] وهي:

١ - شرف المعنى وصحته.
٢ - جزالة اللفظ واستقامته.
٣ - الإصابة في الوصف.
٤ - المقاربة في التشبيه.
٥ - التحام أجزاء النظم والتئامها على تخيّر من لذيذ الوزن.
٦ - مناسبة المستعار للمستعار له.
٧ - مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية.

ومن الملاحظ أن هذه المعايير تمثل سلطة على القارئ وتحصر فعل القراءة في إطارها. ويكون القارئ - هاهنا - محكوما بحدود هذه المعايير بغية الانتماء إلى الجماعات التفسيرية - كما أسماها فيش - التي ينتمي إليها، ويخضع القارئ إلى استراتيجيات هذه الجماعات، بالتحرر من سلطة النص إلى خادم لأفكار جماعته الأيديولوجية. ويؤكد بعض المعاصرين هذه الحقيقة بقوله: «القارئ منغمس في النص، لا ينتزع نفسه منه لكي يبحث عن بديله الواقعي. وهو ليس القارئ الذي يعرض على النص بناء من الخارج، أو يبحث عن البديل الواقعي لعلاقاته، بل هو قارئ يعيش عملية الصنعة الخيالية للنص من أولها إلى آخرها. وهو ينتج بقدر ما هو مدرك لأسرار الأساليب اللغوية للنص الذي يقرأه»[3].

والقراءة الراهنة تنظر إلى النص الأدبي بوصفه «دالا» على الثقافة، ويستمد قوّته بحضور المدلول فيه، فهو مادة ثقافية، تختزل السلوكيات، والممارسات، والمفاهيم الحضارية السائدة إبّان عصر المبدع والعصور السابقة، إلى لغة مراوغة لا تستقر على معنى، يزداد ثراؤها بتنوع القرّاء. ويكون لاحتمالات وعي القارئ بالثقافة وامتدادها داخل النص الأدبي دور مهم في تأويل المعنى، لأن هذا الوعي الثقافي للقارئ، هو الذي يُمكّنه من تأويل العلاقة بين دور العنصر داخل الثقافة، وكيفية ارتباطه بالسياق داخل النص الأدبي، وهنا تحدث النقلة النوعية للقراءة، من قراءة النص ليس بوصفه نصا أدبيا يرتكز اهتمام القارئ فيه حول المعاني الأدبية والجمالية فحسب، وإنما بوصفه خطابا ثقافيا يشتمل على الأدبي والجمالي والتاريخي والاجتماعي... كمكونات للثقافة، ويوغل في تفسير التحولات الثقافية وأثرها في التحولات الأدبية، وكذا العلاقة بين البنية النسقية للثقافة وبنية النص الأدبية واللغوية. فعلى سبيل المثال يجب على القارئ إيضاح علاقة النسق الأدبي بالنسق الثقافي، أو ارتباط ظاهرة أدبية معينة، كالصعكلة في الأدب القديم، والنقائض في العصر الأموي، والمعارضات في الشعر الحديث بنمط الثقافة الذي أفرز هذه الظواهر، وتفسير التأثير المتبادل بين المرجعيات الثقافية للنص، وتقاليد النص الأدبية، ويشير فان دايك إلى «أن تقاليد النصوص لها أثرها المهم في المرجعيات، فهي التي تسهم بشكل فاعل في إشاعة وقبول أنواع أدبية معينة، واندثار أخرى»[4].

وهذا يحتم على القارئ، تتبع ارتحالات المعنى، من الثقافة بعناصرها المركبة من أفكار وممارسات، إلى العقل الإبداعي (المؤلف)، الذي ينجح في تحويل العناصر من الصيغ الثقافية، إلى الصيغ الأدبية، واختزالها في صورة خطاب أدبي جمالي ينتظر قارئا واعيا، يحل شفرات الثقافة المركبة، ويكشف عن دلالات تحولها من الثقافي إلى الأدبي، لإنتاج خطاب نقدي حول النص.

ويلوح في الأفق سؤال مهم يتعلق بحقيقة المعنى في النص:

هل يخضع معنى النص للعلاقة بين القارئ والنص؟ أم للعلاقة بين عناصر الثقافة النسقية والنص؟

قبل أن أنخرط في الإجابة عن هذا السؤال، أتوقف قليلا أمام إشكالية تطور قراءة النص في هذا السياق، لأوضح أهمية النقلة النوعية للقراءة من الأدبية إلى الثقافية في النقد الثقافي. من المعروف أن الدراسات التقليدية الكلاسيكية كانت تسبغ صفة التقديس على المؤلف، وكانت قراءة النص - آنذاك - تخضع لسلطة المؤلف، وهذا الاتجاه ربما فرضته ظروف أيديولوجية وعقائدية، خاصة على القراءة التي تتعلق بالنص الديني وخالقه، فتركز الاهتمام بالنص الديني حول قدرة الخالق على خلق هذا النص المقدس. والمتأمل في الخطاب النقدي العربي حول النص في دراسات القدماء كالجرجاني، وابن قتيبة، والجاحظ، وابن رشيق... وغيرهم، يدرك اهتمامهم بالتركيز على المؤلف والمعنى الذي يقصده داخل النص، بوصفه مركزا للعملية الإبداعية. فيقول الجاحظ: «لا خير في كلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، والى العمود الذي قصدت، والغرض الذي إليه نزعت»[5]. وظل هذا الاعتقاد الذي يقصر عملية القراءة على تفسير المعنى الذي يقصده المؤلف، ماثلا في أذهان النقاد فترة طويلة، إلى أن ظهرت مدارس النقد مع بداية القرن العشرين، حيث أعلن رولان بارت عن موت المؤلف، وقال مقولته الشهيرة «إن ميلاد القارئ يجب أن يكون على حساب موت المؤلف»[6]. ويُعد هذا التحول إيذانا بانكسار مركزية المؤلف، أو سلطة المؤلف، وانتقالها لمركزية النص، أو سلطة النص على أيدي البنيويين، الذين أرسوا دعائم الانتباه إلى أن النص لذاته فقط، وعزلوا النص عن خلفياته التاريخية، والاجتماعية، والنفسية. فتوجهوا إلى النص بوصفه مركزا للعملية الإبداعية وبوصفه بنية، وليس حدثا، وجعلوه منغلقا على نفسه، فهو يفسر نفسه بنفسه. ثم جاء السيميائيون، وأفادوا من العلوم اللغوية ونظريات تحليل الخطاب في قراءة النص، وحاولوا وضع قوانين لتحليل النص الأدبي - على أيدي الأسلوبيين بالتحديد - فتعاملوا مع النص بوصفه مجموعة من الكلمات، والإشارات، والعبارات، يمكن رصدها في صورة إحصاءات وحساب معدل تكرارها داخل النص، وتصنيفها في مجالات معينة. هذه الممارسات فتحت المجال أمام ظهور القارئ وقدرته على التحليل، والتفسير،

والتأويل، الذي يحدث بين عناصر النص المختلفة، وهذا القارئ يختلف عن القارئ البنيوي؛ الذي ينصب جل اهتمامه حول البحث في بنية النص لاكتشاف نظام النص وتفسير هذا النظام وفق آليات التحليل البنيوي.

وظهرت نظريات القراءة، وخطت خطوات واسعة باتجاه البحث عن المعنى داخل النص من زوايا أكثر اتساعا عن ذي قبل، وكانت استراتيجية القراءة تعتمد على القارئ بشكل أساس في تحديد المعنى داخل النص، «إن عملية القراءة تسير في اتجاهين متبادلين، من النص إلى القارئ، ومن القارئ إلى النص، فبقدر ما يقدم النص للقارئ، يضفي القارئ على النص أبعادا جديدة، قد لا يكون لها وجود في النص، وعندما تنتهي العملية بإحساس القارئ بالإشباع النفسي والنصي، وبتلاقي وجهات النظر بين القارئ والنص، عندئذ تكون عملية القراءة قد أدت دورها»[٧]. أما رحلة البحث عن المعنى داخل النص، فتخضع لتجربة القارئ أيضا «إن المعنى في النص الأدبي، لا يتكون من موضوع محدد، بل هو في حد ذاته عملية مستمرة ومصاحبة لتجربة القارئ المتطورة مع النص ... وبناء على هذا فإن القارئ لا يبحث عن معنى، بل عن تفسير موجه للمعنى، ولكي يصل القارئ إلى مرحلة التفسير فإنه يجري عمليتين أساسيتين: العملية الأولى هي صياغة المعنى في إطار تكوين النص، والعملية الثانية هي تحويل المعنى إلى أفكار تقبل المحاورة، كما لو كان المعنى غير محدود وواضح في ذاته. وبذلك نقترب من جوهر العملية الجمالية»[٨]. ثم تطورت النظرة أكثر فأكثر واتجهت نحو القراءة بوصفها فعلا «تحرك سلسلة كاملة من الأنشطة تعتمد على كل من النص وعلى ممارسة بعض الملكات الإنسانية الأساسية... فالنص يمثل تأثيرا محتملا يتم التوصل إليه من خلال عملية القراءة»[٩]، وهكذا، تلعب القراءة دورا مهما في الحصول على المعنى بعد أن كانت بحثا عن المعنى داخل النص. وأحيل القارئ في هذا السياق إلى دراسة وليم راي [١٠]، التي رصدت المعنى في النظريات الأدبية الحديثة على اختلاف مذاهبها بعد الحرب العالمية، حيث تُبرز أفكار هذه الدراسة حقيقة مُرّة بالنسبة إلى أصحاب هذه النظريات، وهي أنه لا يمكن الاعتماد على المعنى الأدبي بمجرد الإشارة إلى مصطلحي البنية والحدث. وتوصل صاحب الدراسة إلى حقيقة أكثر مرارة، وهي أن فشل هذه المدارس المتصلة في مزج التطبيق العملي بالنظري، قد أدى إلى ظهور حركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، وتطرق راي نفسه إلى مهاجمة تفكيكية دريدا وعدّها تطرفا أدبيا، لأنها تسعى إلى الجمع بين تعريفي البنية والحدث، لتصوغ منهما مفهوما محيّرا، يصعب تصديقه في بعض الأحيان. ويؤكد في خاتمة دراسته أهمية الحقيقة التاريخية في الحصول على معنى بوصفها سحرا، حين يمتزج التاريخ والنظرية بالتأويل على نحو انتقائي في الدراسة الأدبية، ولا يهتم القارئ بالسيطرة على الحقيقة بقدر اهتمامه بطاقته في إثارة لذة الأفكار الجديدة.

ثم جاء مشروع النقد الثقافي ليوسع دائرة قراءة النص بعد انحصارها داخل أفق توقعات القارئ، لتنفتح على مجالات أوسع وهي الثقافة، ويتحول دور القارئ متجاوزا ذاته نفسها ليلعب دور الوسيط بين الثقافة والنص، ويلعب وعيه بالثقافة وبعناصرها المركبة دورا مهما في الكشف عن المعنى، ويكتمل المعنى من خلال وعي القارئ أيضا باللغة وبنسقيتها، لأن الأنساق اللغوية «تصاغ من حيث هي أنساق صياغة واضحة من قواعد متواضع عليها، من شأنها أن تحدد نوع السلوك اللغوي، كما يظهر هو ذاته في استعمال العبارة الكلامية اللفظية في كل موقف ومقام تواصلي، وقولنا إن هذه القواعد متواطأ عليها؛ نعني به أنها مشتركة بين أفراد وجماعة لسانية معينة. إذ هؤلاء الأفراد يعرفون هذه القواعد معرفة ضمنية، وهم قادرون على استعمالها، بحيث نجد العبارات الكلامية ينظر إليها كما لو كان يحددها النسق اللغوي الخاص بالجماعة، وهو نسق يكتسبه كل فرد مستعمل لهذه اللغة اكتسابا معرفيا»[11].

فوعي القارئ بنسقية اللغة يعد آلية أساسية من آليات القراءة الثقافية، والقراءة الأدبية، لأن اللغة يتم التعامل بوصفها «أساس المعنى، لا هي جوهر مادي (حضور) ولا قصد حاصل (فعالية معرفية) بل مجموعة من الأعراف والتقاليد التي تؤلف الشفرات، وهذه الشفرات يمتلكها أعضاء ثقافة أو مجتمع معين»[12].

أعود مجددا إلى الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه. يمكن القول إنه إذا كان المعنى يخضع للنمط الأول (العلاقة بين القارئ والنص)، فإن القراءة - في هذه الحالة - سوف تُخضع المعنى داخل النص لأفق توقع القارئ (أي الرصيد المعرفي للقارئ الذي يستطيع استحضاره لحظة القراءة، وربط المعنى بالمثال الحاضر في ذهنه لحظة القراءة)، ويصبح القارئ - ههنا - متورطا في خضوعه إما لتجربة النص وأثره في المتلقي، وإما لتصوره الشخصي عن النص «إن ورطة القارئ بطبيعة الحال أساسية لأي نص، ولكننا نكون في النص الأدبي في وضعية غريبة. فليس بمقدور القارئ أن يعرف ما الذي يلزم فعلا عن مشاركته. فنحن نعرف أننا نشارك في تجارب معينة، بيد أننا لا نعرف ما الذي يحدث لنا في تضاعيف هذه العملية. وهذا هو سبب إحساسنا بالحاجة عندما نتأثر جزئيا بكتاب ما إلى الحديث عنه، ونحن لا نريد من خلال حديثنا عنه أن نغادره، إنما نحن نريد، ببساطة، أن نفهم بوضوح ما الذي تورطنا فيه، فنحن نخضع لتجربة معينة»[13].

إن إحالة المعنى إلى سلطة القارئ أو أفق توقعاته، يحصر فعل القراءة في إنجازات القارئ المعرفية، ويجعل المعنى تابعا للقارئ، يفضي بنتائجه إليه، وهذا يساعد على إنهاك النص واستهلاكه، لأن القارئ مكيف الذوق، فهو يقرأ في النص ما يمليه عليه ذوقه قبولا أو رفضا، وينغلق المعنى على حدود معرفته، وتصبح القراءة - ههنا - استنزافية، تمتص كل مكونات النص وتؤولها حسب توجّهات القارئ، ويؤكد هذا بعض المعاصرين بقوله: «القارئ يقرأ النص

انطلاقا من اهتمامات تخصه أو تخص الجماعة التي ينتمي إليها. القارئ يهدف دائما، من خلال قراءته إلى غاية، إلى غرض»[14].

ويضع القارئ نفسه - ههنا - موضع الاستجداء، استجداء الحصول على معنى، فهو يبحث عن المعنى لذاته، ويتحدد المعنى - بطبيعة الحال - بأفق توقعه، وينشغل بإخضاع المعنى لأفقه الخاص أو العام، ومن ثم تنامي سلطة القارئ، التي تتمثل في إخضاع المعنى داخل النص لأفق توقعه، وهذا يشير إلى محدودية المعنى، ومن ثم إثارة الشكوك حول صحة هذا المعنى، ترى بأي آلية يستطيع هذا القارئ أن يكشف عن الرغبات المختزلة داخل النص في صورة دوال وشفرات؟!

أما إذا كان المعنى يخضع للنمط الثاني - المطروح في السؤال - (العلاقة بين عناصر الثقافة النسقية والنص)، فيجب الوضع في الاعتبار أن المعنى الأدبي يرتبط ارتباطا وثيقا بعنصر ما داخل الثقافة، وهذا العنصر يحمل دلالة ما، وانتقال العنصر الثقافي إلى النص الأدبي يجعله يحمل دلالتين مزدوجتين - دلالته داخل الثقافة، ودلالته داخل النص الأدبي - ويشهد النص على تحول العنصر من كونه ثقافيا إلى كونه أدبيا، وينتقل العنصر الثقافي إلى النص الأدبي في شكل «أثر» يعكس البنى الثقافية التي يشتمل عليها هذا العنصر الثقافي، وتكمن أهمية هذا «الأثر» - كما يؤكد بعض المعاصرين - في أنه «يُمكِّن من الوعي بخصائص السياق التاريخي المعاصر له، وهذا يشير إلى أن الآثار الأدبية تصور، على سبيل الانعكاس، الواقع الذي تنشأ فيه. غير أن هذا الانعكاس ليس من الآلية في شيء؛ فهو يتم على مستوى الوعي بالواقع لا على مستوى تصويره.... لأن الآثار الأدبية إذا اكتفت بما يظهر في الواقع فتضمنته وقامت عليه، بقيت في حدود التصوير الظاهري للطبيعة، وجاءت سطحية باهتة؛ وإذا هي، خلافا لذلك، اكتفت بالجوهر فحسب، وقد تعلقت به، ونفذت إليه»[15]. ووعي القارئ بوظيفة العنصر الثقافي داخل الثقافة، ودوره الدلالي داخل النص؛ هو الذي يولد إثارة لذّة الأفكار الجديدة عن النص والثقافة معا، وبالتالي تتحقق الاستجابة؛ لأن النص يُنتج في سياقات ثقافية معينة، ويجري تداول هذه النصوص في سياقات ثقافية بدلالات معينة، ثم تنتقل هذه النصوص إلى سياقات ثقافية أخرى عبر التاريخ، لتتفاعل مع قراء ينتمون إلى ثقافات مغايرة، فينتجون تأويلات جديدة مما يضمن لهذه النصوص استمراريتها.

ومع مرور الزمن يكتسب المعنى الثقافي سلطة تعادل في قوتها سلطة النص نفسه، وطغيان المعنى الثقافي يكتسب شرعيته نتيجة انتمائه إلى الكتل الثقافية السائدة، حيث تمثل عنصرا طاغيا على النشاط الفكري للجماعة، التي تنتمي إلى الثقافة نفسها، ومع مرور الزمن تتحول هذه العناصر إلى قوالب فكرية جاهزة مسلّم بها في معظم الأحيان، وتصبح مادة جاهزة للاستهلاك من قبل المبدعين.

وعلى هذا، فذاكرة القارئ، لابد أن تكون موازية لقوة الثقافة، وقوة النص، لأن المعنى مختزل في شبكة الثقافة، وفي مرحلة انتقاله من الثقافية إلى النصيّة، ينخرط في سلطة النص، والنص يتستر على المعنى تحت حجاب النصيّة، كما تتستر الثقافة على المعنى تحت ستار القيم والعادات والتقاليد.

وأتوقف أمام ظاهرة الغزل في الشعر العربي القديم (١٦)، لأثير جملة من التساؤلات حول حقيقية هذه الظاهرة لتأكيد هذه الفكرة، وعما إذا كانت القراءات المختلفة لها ساعدت على فهمها أوإساءة فهمها.

- لماذا يتعمّد الشعراء الحسيون مناداة محبوباتهم باسم الكُنية؟
- ولماذا يصرح الشعراء العذريون بأسماء محبوباتهم الحقيقي؟
- هل توجد ثمة علاقة بين فشل تجربة الشاعر مع محبوبته والوصف الحسي لها؟ والعكس؟
- هل كانت تقاليد المجتمع العربي القديم تسمح بإعلان الأوصاف خارج النسق الشعري؟

فالقراءات التي تناولت هذه الظاهرة، تناولتها في ضوء آفاق سوسيولوجية، وسيكولوجية، ودينية، وجمالية، أسهمت بشكل كبير في الحصول على معان تخضع لأفق قارئها، ولكننا نهدف - في ضوء مشروع هذا البحث - إلى طرح تساؤلات تحدث خلخلة في جهاز الثبات المفاهيمي النقدي التقليدي - الذي اكتفى في مناقشته لهذه الظاهرة بالاقتصار على حدودها النصانية والجمالية - من ناحية، وتساعد - هذه التساؤلات - في مناقشة القيم الاجتماعية والسياقات الثقافية التي امتصها النص الأدبي في صورة «آثار أدبية» من ناحية أخرى؛ لأننا «إزاء فاعلية شعرية ازدواجية، يتخطى فيها النص الشعري مرحلة الشعرية إلى مرحلة أخرى توظف ما وراء الشعرية، وهي «الثقافة»، فالشعر يصبح مقروءا على نحو ما داخل النص، وقارئا لثقافة الشعر والمجتمع في الوقت نفسه»(١٧).

فظاهرة الغزل العذري في الشعر العربي، تحيل إلى ثقافة، وإلى حضارة، وإلى مجتمع، والأسلوب المختلف الذي يعبّر به الشعراء عن هذه الظاهرة، يلزم القارئ بالاستفسار عن حدود هذه الظاهرة وعلاقتها بنقيضتها - الغزل الحسي - وهل هناك علاقة بين شيوع هذه الظاهرة والفكر الجديد للحضارة الإسلامية؟ أم أن هناك قيما اجتماعية مثل الغنى، والفقر، والتحضر، وتلاشي فكرة الطبقية (السادة والعبيد) تقف خلف ظهور هذه الظاهرة؟ أما الحدود الأخرى فترتبط ببناء النص، ولغته، وبالدعوة التي يوجهها المبدع إلى القارئ، حتى يغيّر من منطلقاته الجمالية في تعامله مع النصوص. إن هذه الطروحات تفرض على القارئ كثيرا من الجدّية في التعرف على توقع نوايا الكاتب، والثقافة التي أنتجت النص «فالآثار الأدبية الفذة تخلد وتستمر بعد أن تعني السياقات الاجتماعية التي أنشأتها، لأنها تظل،

مع الأيام، قادرة على تحريك السواكن والإثارة وعلى إحداث رد الفعل»[١٨]. وإغفال السياق الاجتماعي الذي أُنتج فيه النص، يؤكد خللا ما في الحصول على المعنى، ويجعل القارئ متورطا في إساءة فهم العمل، أما الاهتمام بالبُعد القائم بين ظهور الأثر الأدبي في سياقه الاجتماعي، والتاريخي، وانتقاله إلى النص الأدبي على نحو ما، فيسهم بشكل كبير في الحصول على متعة الحصول على الأفكار أثناء القراءة، وبالتالي عدم إساءة فهم العمل المقروء.

فظاهرة الغزل العذري تشير في أبرز معانيها، إلى رغبة الشعراء في تحويل المرأة إلى أسطورة، أو مُقدس من المقدسات له قدرته الخاصة على النفاذ في فكر الشاعر، وإجماع الشعراء على هذه الظاهرة، يؤكد صلاحية هذا المجتمع الذي نشأت فيه للبقاء والحياة، وتبدو هذه الحقيقة واضحة إذا ما قُورنت بظاهرة الغزل الحسي وما يتبعها من إخفاق وفشل في العلاقات، واللجوء إلى الأسماء المستعارة خوفا من بطش المجتمع، الذي هو غير صالح للحياة والبقاء. لأن الشاعر في الغزل العذري نجح في الانتقال الجمالي من تصوير عالم الطبيعة القاحلة إلى عالم المرأة الجميل لعلها تجلب له السعادة. فالمرأة في هذا الإطار تمثل غاية وموضوعا للتأمل بالنسبة إلى الشاعر؛ لأنها ترتبط بالسعادة والمتعة واللذة، وبالتالي يمكن قراءة هذه الظاهرة بوصفها شاهدا على هذا التحول في العقل العربي، لأن الباعث الأساسي لعمل الشاعر في هذا السياق: هو العبور من مرحلة الاهتمام بجمال الطبيعة إلى الاهتمام بجمال الإنسان، لأن الطبيعة هدّامة وقاهرة للإنسان، وعلامة على إخفاق الإنسان حيالها.

إن القراءة الثقافية ذات طبيعة كاشفة (إدراك القارئ للعلاقات التي تربطه بالنص المقروء)، تكشف عن المجهول داخل النص، ويُعدّ القارئ وسيلة تتكشف عن طريقها الحقائق في النص، ذلك أن العلاقات بين أجزاء النصوص تتكشف وتتنامى بمثول القارئ في النص وتمثله لثقافته، واتساع أفقه لاستيعاب سياقاته اللغوية والاجتماعية. وكل فعل قراءة مغاير، يكشف لنا عن وجه جديد من أوجه المعنى، لأن المعنى يؤوّل عن طريق القارئ، فهو يزيل الإبهام عن الشيء المُبهم، والجانب الذي يتجاهله القارئ أثناء القراءة، يظل ساكنا في سجن المجهول، ولكنه لن يدخل دائرة العدم، وسيظل موجودا مجهولا إلى أن يأتي قارئ مختلف ليعلن عن ميلاده الجديد، لأن «عملية القراءة هي التي يتحقق بها وجود العمل الأدبي، الكاتب لا يقرأ ما يكتبه في معنى القراءة المقصودة من الخلق الفني، لأنه في قراءته لعمله لا يكتشف جديدا، وفي القراءة تتحقق موضوعية القارئ، وهي التي لا يستطيع أن يحصل عليها الكاتب، لأنه في عمله ذاتي دائما، القارئ هوالذي يضفي على العمل الأدبي صفة الوجود المطلق بإنتاجه إياه عن طريق القراءة»[١٩].

الطرح الراهن يفتح المجال مجددا أمام دور الكاتب المبدع في عملية القراءة. «لأن التغافل عنه يعني عدم اكتمال المعنى على الوجه الذي يأمله النقد الثقافي في تعامله مع المعنى داخل

النص. فالكاتب هو الذي يقوم بنقل الأفكار إلى نصوص، أوبنقل الشعورالفطري إلى تفكير مجسّد في النص. وينبغي الالتفات إلى نقطة جوهرية، وهي أن الكاتب محكوم دائما بنظرة الآخرين له. اليهودي، إنسان ينظر إليه الآخرون على أنه يهودي. فمفروض عليه أن يختار لنفسه على أساس ما حدده الآخرون له من موقف. لأن من بين صفاتنا ما مصدره الوحيد أحكام الآخرين علينا..... وعلى الكاتب أن يستجيب إلى بعض المطالب، فقد قلّده الآخرون - أراد أو كره - وظيفة اجتماعية. ومهما يكن الدور الذي يريد أن يلعبه فعليه أن يقوم به كما يتمثله الآخرون فيه.... فالمجتمع يحاصر الكاتب ويقلده مكانته، وأسس الحقائق - التي يبنى عليها ما يشيّده الكاتب من عمل - هي مطالب المجتمع القاهرة أوالكامنة، ونواهيه، وما يتحاشاه كذلك»[20].

فدور الكاتب - ههنا - جوهري في الحصول على المعنى، غير أن خضوع الكاتب للمجتمع، يحصره دائما في دائرة لا يتجاوزها، ففي شعر المديح - على سبيل المثال - يتطلع الشخص الممدوح إلى استعادة نفسه مع مرور الزمن، فيكلف المبدع بتقديم صورة جديدة له، قد لا تعكس بالضرورة الواقع الحقيقي للشخصية، ولا الواقع الحقيقي للمجتمع، ويمكن تفسير ظاهرة انتشار شعر المديح في الشعر العربي القديم وذيوعه، مقارنة بغيره من فنون الشعر الأخرى، برغبة المبدعين في كونهم مرجوين من طبقتي المجتمع (الطبقة البورجوازية التي ينتمي إليها الشاعر، والطبقة الأرستقراطية التي تشمل الحكام والنبلاء)، فهو ينتمي - اجتماعيا وثقافيا - إلى طبقة عامة الشعب التي سوف تتغنى بأشعاره وتخلّده؛ وهو في الوقت نفسه يود الانتساب إلى طبقة النبلاء والحكام للحصول على الثروة والمال. والشاعر في المديح يلعب دور الحاوي أو الأراجوز (في الثقافة الشعبية)، لأنه لا يعبّر في شعره هذا عن مطالب الطبقة التي ينتمي إليها أمام الحكام بوصفه مضطهدا مثلهم، وكذلك لا يعبّر عن أساليب التقنّع والزيف لطبقة الحكام، بل يُعبِّر عن وضع إنساني مضطرب بين الحرمان والعطاء، أو المنع والمنح، فقد عاش الشاعر محروما، وحانت لحظة العطاء/ المنح التي في سبيلها يقدم كل التنازلات الممكنة. ويأتي التحليل الجمالي ويصب جل اهتمامه على الصورة المرسومة داخل النص، لا على حقيقة العلاقة بين صورة الشخصية داخل النص، وواقع الشخصية الحقيقي ودورها في المجتمع، وطبيعة العلاقة بين الجمهور والممدوح والمبدع. وما يقال عن المديح يقال عن الغزل، حيث تحل شخصية المحبوبة أوصورتها محل صورة الممدوح أو شخصيته. وإذا كانت لحظة المديح تعبّر عن الحرمان المادي الذي يعاني منه الشاعر، فإن لحظة الغزل هي الأخرى؛ تعبير عن الكبت العاطفي أو الجنسي الذي يعاني منه الشاعر أيضا. وفي الرثاء تحل شخصية المرثي محل شخصية الممدوح، وهكذا بقية موضوعات الشعر الأخرى.

أما خروج الكاتب على تقاليد المجتمع والثقافة، فكفيل بطرده من المجتمع، ويظل مطاردا حتى يلقى حتفه؛ لأنه لا يتوجه إلى المجتمع إلا من خلال المجتمع نفسه، وظاهرة الصعلكة في الشعر العربي أبرز تمثيل لهذه الحقيقة، وصعوبة تفسير هذا النوع من الشعر ربما تعود إلى هذه المطاردة نفسها، وانحصار أفق الدراسات النقدية لهذا النوع من الشعر حول المعاني المتعارف عليها من قبل الدارسين، ربما يشير إلى تورط القارئ الحديث - ضمنيا - في هذا المأزق الجمعي القديم.

كما أن دور القارئ - ههنا - ليس مثاليا، كما تصوره نظريات القراءة الحداثية وما بعد الحداثية، لأن القارئ هو الآخر محاصر من القوانين والسنين الأدبية التي يقرأ في ضوئها العمل الأدبي، وهي قوانين ملزمة له - لعل أبرزها في نقدنا الأدبي القديم ما يسمى بـ «الذوق»، وفي النقد الحديث ما يسمى بقواعد تحليل النص الأدبي، لعل أبرزها على الإطلاق مستويات التحليل البنيوي، ومستويات التحليل الأسلوبي، حيث تحصر المعنى في أطرها الخاصة. كما يحاصره أيضا جمهور المتلقين الذين لا ينتمون - ثقافيا - إلى المجتمع فحسب، بل يمثلون المجتمع نفسه، والقارئ نفسه لا يسلم من هذه الورطة «فكل قارئ ينتمي إلى مجتمع وإلى حياة اجتماعية يحددان قراءته»[21]، وهنا تنغلق دائرة القراءة مرة أخرى عند حد المجتمع الذي يمثل سلطة على المبدع والقارئ معا.

وفي العصر الحديث، يلعب الكاتب دورا بارزا في استجابة جمهور القراء للنص المكتوب، فلكل كاتب جمهوره الذي يكتب له، فقراء الشيخ سيد قطب، والشيخ حسن البنا، والمودودي، يعترضون على كتابات أركون وآرائه حول إعادة قراءة التراث الإسلامي في ضوء منجزات العلوم الإنسانية الجديدة، لأنهم ينطلقون في التعامل مع النص الديني من مواقع أيديولوجية، وعقائدية، تختلف عن منطلقات أركون الفكرية الحداثية[22]، ليس هذا فحسب، بل هناك القارئ الذي يقرأ للجابري أو لعلي حرب لا لشيء إلا لأنه الجابري أو علي حرب، وهذا التوجه صنعته أجهزة الإعلام، وكذا المؤسسات التي تمنح الجوائز، مما حدا بالكاتب إلى أن يكون محورا للمعنى، وهذا مؤشر على ارتدادنا مرة أخرى إلى نقطة البداية في القراءة، وهي سلطة المؤلف. وربما يُعدّ هذا التوجه إحدى أهم سلبيات القراءة التي تقصر المعنى على حدود معينة؛ لأن المعنى سوف يتردد بين هذه الحدود ولن يفارقها، ويظل يدور في حلقة مفرغة ينتهي من حيث البداية، ويبدأ لينتهي عند نهاية محددة سلفا.

إن هذه الملاحظات، تثير شكوكا حول موضوعية المعنى في نظريات القراءة الحديثة؛ لأن الوعي الأدبي الذي يتسلح به القارئ ليس كافيا للوصول إلى موضوعية المعنى؛ لأنه يضع القارئ على طريق الالتزام بقواعد وقوانين النوع الأدبي المقروء، وسينصب اهتمام القارئ حول الفكرة وتحليلها، ولا يمتد ليميّز بين الأشياء والأفكار، والاهتمام بالبحث في طبيعة العلاقة بينهما؛ لأن الكاتب لا يصب جل اهتمامه على تحويل الأشياء إلى مجردات

«فإذا أراد أن يخضع الصحراء أو الغابة لحكم العقل فلن يكون ذلك بتحويلهما إلى الفكرة التجريدية للصحراء أو الغابة، ولكن بإضاءة جوانب الموجود بما هو موجود، بوصفه موجودا فيما له من كثافة ومن أثر في المقاومة لما يريده الإنسان، ولا يكون ذلك إلا بإدراك ذاتية الوجود غير المحدودة (٢٢).

ربما يكون الوعي الثقافي أكثر انفتاحا على العلوم المختلفة، فيساعد القارئ على تجاوز حدود ما يقرأ، ويجعله في حالة جدل دائم مع ما هو ثابت ومستقر في الفكر والثقافة، وما هو متغير ومتحرك داخل النصوص الأدبية. إن هذا التحول يؤذن بقدوم نمط جديد من القراءة يسمح بتطور بين الأشياء، والأفكار، داخل النص وداخل الثقافة، ويساعد القارئ في الكشف عن الأفق المتحرك للثقافة داخل النصوص الأدبية، ولكن هذا التوجه ربما يصدم أفق جمهور المتلقين، لأنه يخرج بعملية القراءة عن السنن والشرائع الأدبية المتعارف عليها، ويفاجئهم بنمط مختلف من المعنى غير الذي يتوقعونه، ولكن هذا التوجه سوف يطور بلا شكّ أدوات النقد والتقويم، ويساعد على خلق جمهور من القراء مختلف، لا يركن لأفق توقعه الخاص عن معنى النص.

المحور الثاني
استراتيجيات القراءة الثقافية للنص الأدبي

هل نبحث عن الثقافة داخل النص؟ أم نبحث عن إعادة تشكّل الثقافة داخل النص؟ هل نبحث عن الأثر الثقافي في النص؟ أم نستمتع بقيمة الأثر في النص؟

من المعروف أن الموضوعات الأدبية تتبلور وتكتمل خصوصيتها عن طريق تراكم المعارف وتعاقب الأيديولوجيات داخل وعي المبدعين، مثلها في ذلك مثل تكوّن الحفرية في علم الجيولوجيا، ثم يأتي دور النقاد في وضع القوانين التي تنظم العملية الإبداعية، هذا بالإضافة إلى أن هذه الموضوعات الأدبية يقف خلفها جملة من العلاقات الأيديولوجية واللغوية، المتداخلة، والمعقّدة، ثم تطورت هذه العلاقات - بحكم الزمن - في شكل منظومة ثقافية، ولغوية شفاهية، وجمعية، تسللت إلى الخطاب الأدبي في صورة أنساق ثقافية، ولغوية، شكلت منظومته الأيديولوجية وخصوصيته التي جعلته يتعايش بشكل موازٍ مع موضوعات أخرى قد تشبهه، وقد تختلف عنه.

إن تغافل القراءة الأدبية عن مساءلة الكتل الثقافية داخل الخطاب الشعري، وضبابية معرفة القواعد الأيديولوجية والثقافية التي شكلت الخطاب الشعري القديم، وانشغال الذات النقدية الحداثية بتحليل قواعد تتعلق بأدبية الخطاب وشعريته، جعلت هذه التركيبات تفرض نفسها على المبدع، وعلى الخطاب، دون مساءلة من الناقد الأدبي. والعمل الأدبي - أي عمل - يتكون من مجموعة من الطبقات الثقافية، والتقاليد الأدبية، تتميز بطبيعتها المراوغة، بمعنى

أنها تحوي مضامين مختلفة، حيث يتداخل الثقافي مع الأدبي لتكوين فكرة داخل النص، هذه الفكرة تلعب بدورها أدوارا مختلفة داخل النص أيضا، وهي تبدو معقدة، وصعبة الفهم لاعتمادها على العناصر الثقافية والأدبية في الوقت نفسه، وما يميّز هذه الطبقات هو اعتمادها على بعضها، أو يكمل بعضها بعضا.

واستراتيجية القراءة الثقافية لا تتحدد برؤية الناقد للنص في ضوء قواعد نقدية محددة سلفا. كما لا تتعلّق بهيمنة الثقافة على الناقد، بل تتضح بوعي الناقد بالثقافة ومضمراتها. وما يحدد إمكان تحققها هو تماس أوتلاقي البعد الجمالي مع البعد الثقافي داخل وعي القارئ، وبالتالي تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف بين الأدبي والثقافي؛ لأن المفاهيم لا تتأسس بالاعتماد على بُعد على حساب البُعد الآخر. إن هذه الاستراتيجية تتأسس على الوعي بالبعد الثقافي للعنصر، بالإضافة إلى الوعي بالبُعد الجمالي للعنصر نفسه داخل النص، لأن القراءة الأدبية تتغافل - بحكم طبيعتها وتقاليدها - عن المضمرات النسقية للثقافة، والمعنى يتحدد - دائما - عبر وظيفة المصطلح والعبارة داخل النص، لا عبر وجوده الجمالي فقط.

ويخضع المعنى في القراءة الثقافية لعدة مستويات:

أ - المصطلحات الثقافية

يُنظر إلى المصطلح - ههنا - بوصفه وسيلة من وسائل التواصل بين القارئ والنص، ويجب الوضع في الاعتبار أن المصطلح يخضع لمؤثرات الثقافة التي ينتمي إليها، واختلافه من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر. فالمصطلح إشكالية محيّرة، لأنه: «يتعلق ماضيا بفهم التراث، وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات، ومن دون الفهم الصحيح للماضي لن نستطيع معرفة الحاضر، ولن نستطيع صنع الشخصية المتميزة في المستقبل، ومن دون الفهم الدقيق للمصطلحات، لن نستطيع التواصل السريع»[٢٤].

والمصطلح: «كلمة أو مجموعة من الكلمات تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية إلى تأطير تصورات فكرية وتسميتها في إطار معين، تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم، التي تنتجها ممارسة ما في لحظة معينة. والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر الموحّدة للمفهوم والتمكّن من انتظامها في قالب لفظي يمتلك قوة تجميعية وتكثيفية لما قد يبدو مشتتا»[٢٥].

أقصد بالمصطلح الثقافي، ذلك المصطلح الذي يشتمل على معنى مستقل داخل الثقافة، ويكشف عن الثقافة وأنساقها، ويكتسب أهميته وخصوصيته بارتدائه القناع الأدبي داخل النص. ومهارة القارئ في إزالة هذا القناع، تبدو أساسية في القراءة الثقافية، لأن القارئ يجب أن يكون على وعي بالمعنيين: الأدبي والثقافي. الأول يتعامل معه القارئ جماليا، والثاني يتعامل معه المتلقي داخل الثقافة كوسيلة للحياة أو للتواصل الأول «حاضر وماثل في الفعل اللغوي

المكشوف، وهو هذا الذي نعرفه عبر تجلياته العديدة الجمالية وغيرها»[٣٦]. والثاني مُضمر، «وجد عبر عمليات من التراكم والتواتر حتى صار عنصرا نسقيا يتلبس الخطاب ورعيّة الخطاب من مؤلفين وقرّاء. والكشف المنهجي عنه يتطلب أدوات خاصة تأتي التورية في مقدمتها. لكن بمعنى (التورية الثقافية) أي حدوث ازدواج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمر، وهو أكثر فاعلية وتأثيرا من ذلك الواعي»[٣٧]. فالانتقال التاريخي للمصطلح من الثقافة إلى النص يجب أن يستوعبه القارئ جيدا حتى لا يسئ تأويل النص، وحتى يصبح بمقدوره أن يفهم المتغيرات التي تطرأ على المصطلح إزاء هذه النقلة، مع العلم بأن الثقافة والنص المكتوب، يتفاعلان لإنتاج رسالة للقارئ، وهنا تبدو الحاجة ملّحة إلى نظرية عن التداخل بين النص الأدبي والثقافة، وهو تداخل لا حدود له. فالرحلة الخاصة بالمصطلح - بكل ما ينجم عنها من نتائج - من الثقافة إلى النص بواسطة المبدع، ومن النص إلى الثقافة بواسطة القارئ، تبدو ذا إشكالية معرفية في النقد الثقافي، ففي المقارنة بين الثقافة ونصوصها الأدبية التي أنتجتها، نجد أن المصطلح داخل النص يمثل صدى لوضع ثقافي معين، وهو الوضع الذي يشكل فيه النسق الثقافي القسط الأكبر منه. ويصبح النص والثقافة شرطين أساسيين يطرحان حدود المصطلح.

هذه المصطلحات ترتبط بالثقافة من خلال منظومة من العلاقات المعقدة، يتحدد على أثرها معنى المصطلح داخل الثقافة، وهذه المنظومة وليدة نشاط مركب لوعي جمعي مطابق لذاته وسابق على النص. وخصوصية النص تتمثل في انتقال مثل هذه المنظومات الفكرية بصيغتها الثقافية، إلى حقول نصية تخضع لتقاليد أدبية تختلف جوهريا عن الحقل الذي نشأت فيه، ويبقى أمام القارئ، أن يبحث في حقل انتظام الوعي الشفاهي (الذي يحمله معنى المصطلح) داخل الوعي الكتابي عند المبدع، متجاوزا مرحلة الوعي النصي عند المبدع إلى مرحلة الوعي بالبُعد الثقافي، وهو البُعد الذي ينتقل بالقارئ من مرحلة الأدبية إلى الثقافية. وهذا التوجه ينحو بنا إلى الاعتراف بالتأثير المتبادل بين المبدع والنص والقارئ، لأنه كما يتطوّر القارئ من خلال التعامل مع النص بالوعي النصّي، يتطور كذلك الشاعر أو المبدع من خلال تفكير القارئ وتوجهاته النقدية، ويؤكد بعض المعاصرين هذه الفكرة بقوله: «النظرية تطور النصوص كما تطور النصوص النظرية، والشاعر ليس إنسانا غبيا، كما أننا لسنا أكثر ذكاء منه بالضرورة. كل ما في الموضوع أنه يفكر بالشعر في الشعر، ونحن نفكر بالنثر في الشعر. وتفكيره يتجلى في وعيه الكتابي، وتفكيرنا يتجلى في وعينا النصي. ونحن نطوّر تفكيرنا من خلال تفكيره بقدر ما نطوّر تفكيره من خلال تفكيرنا»[٣٨]. والوعي بالبعُد الثقافي يوسع من دائرة قراءة النص، حيث يُدخل الثقافة كعنصر مهم من عناصر التأثير بالنسبة إلى المبدع بوصفه منتميا إلى الثقافة، أو بالنسبة إلى النص كنمط أدبي مختلف يستوعب الثقافة داخله، أو بالنسبة إلى القارئ بوصفه واعيا بالبُعد الثقافي أثناء القراءة، لأنه يعيش خارجها.

إن التعامل مع معنى المصطلح داخل النص ليس بوصفه نتاجا للثقافة، وإنما بوصفه نتاجا لتفاعل المبدع مع الثقافة، يساعدنا كثيرا على استكشاف التواصل الواضح بين الثقافي والأدبي، إذ يفترض البحث الراهن أن المصطلحات الأدبية لا يتشكل معناها - داخل النص - من أواصر الثقافة القديمة، بل من أسباب استدعائها من السياق الثقافي إلى السياق الأدبي، لأن المصطلح الثقافي، يوجد داخل النص من خلال اعتماده على قيمته التاريخية داخل الثقافة، وجاذبية معناه لدى المبدع، ودرجة تقبّله تحت ما هو شائع وجرى العرف به عند القارئ.

ب - سياق العمل الأدبي

النص نسق أدبي، محكوم بسياق معين، ويشير إلى تواصل بين موقفين: موقف ثقافي، وآخر أدبي، عبر قناة اتصال تتمثل في المؤلف. الموقف الأول (الثقافي)، فاعل حقيقي، والموقف الثاني (الأدبي) فاعل على وجه الاستقبال، وفاعلية المؤلف تتمثل في التواطؤ مع الموقفين لإنجاز الفعل/النص، لأن المؤلف يحاول إعادة اكتشاف نفسه، ليس بوصفه نسخة ممن سبقوه من الشعراء، أو صدى للثقافة، بل على أنه مركز للعملية الإبداعية. ويتميز السياق الثقافي للنص بالديناميكية المحرّكة لتعددية المعنى، فليس السياق الثقافي مجرد ألفاظ ساكنة، وإنما متوالية لا نهائية من المعاني، لأنه يتصل بثقافات أخرى،... وهكذا إلى ما لا نهاية، ولا يمكن تجاهل البنية الذهنية لهذا السياق بوجه عام، من الإدارة، والمعرفة، والأغراض والمقاصد. ولهذا فإن العمل الأدبي يُدرَك بوصفه سلسلة من البنى الثقافية المتراكمة، ليست وفقا لتوقعات القارئ عن المعنى في أثناء القراءة، وإنما عن احتمالات وعي القارئ بالأفق المتحرّك للثقافة، الذي يُمكّنه من تأويل العلاقة بين دور العنصر داخل الثقافة، وخصوصية ارتباطه بالسياق النصّي الجديد، والأسئلة التي يود المبدع طرحها من خلال هذه العلاقة. فلفظ الحمامة في بيتي جرير(٢٩):

فَإِنَّ الَّتي يَوْمَ الحَمامَةِ قَدْ صَبا
لَها قَلْبُ تَوّابٍ إلى اللهِ ساجِدِ
وَنَطْلُبُ وُدًّا مِنْكِ لو نَسْتَفيدُهُ
لَكانَ إلينا مِنْ أَحَبِّ الفَوائِدِ

يرتبط ارتباطا وثيقا بمزامير داود، ومعنى الحمامة في سياق الأبيات يرتبط (٣٠) بمعناها في سياق قصة سيدنا داود وصراعه مع الشيطان، الذي تمثل له في صورة حمامة، فجرير يقصد بـ «يوم الحمامة»، حمامة النبي داود عليه السلام (٣١)، وعبارة «لها قلب» يقصد بها، قلب داود عليه السلام، ومعنى الحمامة في هذا السياق له خصوصيته، فإضافة النكرة إلى نكرة في عبارة «قلب توّاب» تشير لغويا إلى التخصيص، والخصوصية - ههنا - تتعلق بحمامة داود

التي تختلف عن الحمامة في سياق قصة سيدنا نوح عليه السلام. فالحمامة في سياق قصة سيدنا داود تشير إلى الشيطان والى قدوم شر ما، فما علاقة الشيطان والشر بالمحبوبة التي يطلب جرير ودّها؟ أما الحمامة في قصة سيدنا نوح، فتشير إلى البشرى، لأنها حملت البشرى بجفاف الأرض بعد الطوفان، وبالتالي صلاحية الأرض للحياة، فهي رمز للخير. وبالإمكان الإحالة إلى أمثلة عديدة في هذا السياق، ولكن أكتفي بهذا النموذج الأكثر قابلية على التعبير.

وتعد هذه الممارسات شاهدا على التأثير الذي تمارسه الثقافة في الأدب والفن عموما، وشاهدا أيضا على اهتمام المبدعين بهذه الإشكاليات الثقافية التي تثري العمل الأدبي وتجعله منفتحا على سياقات أخرى متعددة غير التي ينتمي إليها، مما يساعد على تعددية المعنى داخل النص، وهكذا يكون العنصر الثقافي متغيّرا داخل سياق النص، وليس ثابتا. ومن هذا المنظور يمكننا فهم ومعرفة:

- العالم الذي تؤول فيه المفردة والعبارة الشفهية.
- تغير المعنى بتغير السياق المستخدم فيه.
- التعرف على الصيغ والمفاهيم الشفهية المرتجلة، وتحولها إلى عناصر دالة وأساسية داخل سياق النص.
- يبقى أمام القارئ معرفة ما إذا كانت هذه المفاهيم كافية لتعريف النص تعريفا موضوعيا أم لا.

إن المعنى داخل النص - إذن - ليس ما يحمله ذهن المؤلف فقط، وكذا، ليس هو تجربة القارئ، ولا يكون واضحا ولكنه يكون تامّيا، فهو - أي المعنى - «ماهية الشيء اللانهائية، وهو مايستهدفه الوعي في علوّه. لكن ذلك لايتم إلا بعملية لانهائية. وهذه الماهية لا يجري الوصول إليها إلا من خلال عمليات عقلية نشطة، تُدرَس بواسطتها التصوّرات العقلية بالطرق التحليلية والطرق المنطقية اللغوية»[٣٢]، ويمكن إدراكه - أي المعنى - في ضوء دراسة التحوّلات والتطوّرات التي تطرأ على العناصر الثقافية، وتزداد قيمته وتتنوع دلالاته من خلال السياقات الأدبية الجديدة التي يضعه فيها المبدع، وتكمن أهمية هذه السياقات - كمرشدة إلى المعنى - في كونها تتضمن قواعد اللغة، وتقاليد الجنس الأدبي، وموقف المؤلف «فالمعنى سياق مقيّد، ولكن السياق لا حدّ له، وقد كان دائما عُرضة للتحوّلات تحت وطأة النقاشات النظرية»[٣٣].

ويمكن التعرّف على سياق النص من خلال النشاط المشترك بين عناصر الثقافة، وصياغة اللغة بانخراطهما معا في سياق دلالي داخل النص، بحيث تستوفي الجزء الأكبر من المسلمات الأساسية لمجرى الأحداث، فالنصوص ترتحل من فترة زمنية تشكلت فيها إلى فترة أخرى عبر سياقات لغوية، وكلما تعاقبت فترات التاريخ، تعددت معاني هذه السياقات، ففي كل فترة تاريخية تكتسب دلالات مختلفة بفعل التداخل الثقافي والحضاري بين

الثقافات المختلفة. فالنصوص تُنتَج في سياق ثقافي ما، وعند قراءتها في سياق ثقافي مغاير تعطي معنى آخر، وهكذا، كلما تعددت السياقات التي تقرأ فيها النصوص، تعددت معاني هذه النصوص، هذا بالإضافة إلى تنوّع العلوم التي يمكن الإفادة منها في قراءة النصوص، وأسوق مثالا يوضح هذه الفكرة

يقول عمرو بن كلثوم [٣٤]:

بُغاة ظالمينا وما ظُلمنا
ولكنّا سنبدا ظالمينا
ونشربُ إن وَرَدْنا الماء صفوا
ويشربُ غيرنا كدرا وطينا
إذا بلغَ الفطام لنا صبي
تخرّ له الجَبابرُ ساجدينا

هذه الأبيات قيلت في سياق ثقافي يتخذ من الفخر منطلقا للذات في تعاملها مع الآخر، وهو فخر قبلي يرتبط بمعنى القوة الذي يُعدّ مفخرة في ثقافة الشاعر، تتأسس على ذات مستبدة تنفي الآخر لتحقق وجودها. والقوة - ههنا - ترتبط بالظلم، وبعد فترة زمنية جاء الإسلام، وحرم الظلم، واهتم بحقوق الآخر، وسوى بين البشر، فأحدث صدمة ثقافية أزّمت كثيرا من مرجعيات الإنسان العربي القديم، لدرجة يمكن القول إن أزمة الإنسان العربي القديم كانت تكمن في تقييمه لذاته وللآخرين، وفي تقييمه الخاطئ لمفاهيم القوة والضعف والآخر، وغيرها من المفاهيم الإنسانية التي يتغير معناها تبعا لسياقها التي تستخدم فيه عند جماعة ما.

إن القوة في سياق الأبيات ممثلة في الظلم باعتبارها مصدرا من مصادر فخر الذات الجاهلية المتضخمة، يمكن أن تصبح عائقا أمام هذه الذات، لا سيما إذا ما تم تقييمها في سياق إسلامي مغاير، يجعل من الاهتمام بقيمة الإنسان موضوعا أساسيا لخلخلة النظام الجاهلي، وتصبح علامة على التطرف والاستبداد، عندما تُقرأ في سياق إنساني وحضاري، وتشير إلى الضعف عندما تُقرأ في سياق سيكولوجي، حيث الذات القوية هي التي تستوعب الآخر، ونفي الآخر يشير دائما إلى ذات ضعيفة لا يتحقق وجودها في وجود ذوات أخرى مماثلة.

أهدف من وراء طرح هذا النموذج إيضاح فكرة أنه من الخطأ حصر المعنى داخل أفق محدد، وهو - أي المعنى - ينتمي إلى سياقات ثقافية، ودينية، وسياسية، وأدبية، واجتماعية. فتنوع المنطلقات، واختلاف الأساليب وتعدد المستويات في عملية القراءة لا تسمح بأحادية المعنى، وإنما تسمح بتنوع المعنى وتعدده، فالثقافة الجاهلية - وهي السياق الذي قيلت فيه الأبيات - كانت تجمع بين معاني الظلم والقوة في قرن دلالي مشترك، وتحول المعنى في إطار الثقافة الإسلامية، حيث تجمع بين معاني الظلم والحرام في قرن دلالي مشترك، والثقافة

الحديثة تجمع هي الأخرى بين معاني الظلم والاستبداد والتطرف في قرن دلالي مشترك. هذا يشير إلى أن ارتباط المعنى داخل سياق النص، لا يعني بالضرورة أن هذا المعنى يظل ثابتا، ولكنه يتغير بتغير الثقافة التي يُقرأ في إطارها.

ح - الثيمات الثقافية وعلاقتها بالعمل الأدبي

التغيرات الاجتماعية، والتحولات الثقافية، تلعبان دورا بارزا في اختفاء تجارب وقيم وعلاقات وتأويلات بعينها في حقبة معينة، وظهور تجارب وقيم وعلاقات وتأويلات بديلة. وتترسب هذه القيم داخل ذاكرة الثقافة في صورة ثيمات تحتفظ بقيمتها التاريخية والثقافية. لا تلبث - مع مرور الزمن - أن تتحول إلى رموز ثقافية ومرجعية، أو شفرات تتعدد التأويلات حولها، وتحل محلها - بحكم التطور الطبيعي للثقافات - عناصر ثقافية بديلة تقاوم العناصر الثقافية السابقة، لتؤسس لنفسها مكانا داخل الثقافة، وهذا يفسر لنا الصراع الدائم بين القديم والحديث في كل ثقافة. ولكن - في المقابل - تكتسب الثيمات المختزلة في الثقافة قوة معرفية هائلة بحكم قيمتها التاريخية والأيديولوجية، وتصبح مصدرا للتأمل المعرفي، ورمزا يعبّر عن علاقة الوعي بالأيديولوجيا.

بهذا المعنى، يصبح للثيمات والعناصر الثقافية وظيفة مهمة في الحياة الثقافية والنشاط الفكري لثقافة ما. فليس من المقبول أن نسلّم بأن الاهتمام بالتراث، والعناصر الثقافية يحدّ من نشاط العقل كما يقول الحداثيون (فالحداثة حركة فكرية أوروبية ارتكزت في منطلقاتها على انفصال الوعي الذاتي عن الأشكال التراثية)، أو يقلل من قيمة الفكر. لأنه لا يوجد تعارض بين الجذور الثقافية والوضع الثقافي الراهن؛ لأن هذه الجذور تمثل الامتداد التاريخي للثقافة الراهنة، وعمقها الفكري، إذ الفكر الحقيقي يؤسس ذاته على نظرة واعية لتاريخه العميق فحتى «الرسالات السماوية لاتفاجئنا بما هو خارج عن تجاربنا الاعتقادية، ولا تثب بنا إلى ما نعجزعن الارتقاء إليه بنفوسنا من واقع تلك التجارب الطويلة. لكنها تلخص لنا ما هو راسب فى أعماقنا من تلك التجارب الاعتقادية الآخذة في التنامي مع الاحتكاك الطويل بالحياة»[٣٥].

من هذا المنطلق، تكتسب العناصر الثقافية المترسبة داخل الثقافة والوعي الجمعي قيمتها التاريخية، وقوتها المعرفية، لأنها لا تصبح - ههنا - كمّا معرفيا ينضاف إلى الوعي فحسب، بل تُعدّ ركنا أساسيا من بنية الوعي، وتلعب دورا مهما في تشكيله؛ لأن الوعي لابد أن يتجاوز الموجود ويتخطاه، حتى لايصبح وعيا انتقائيا يتوقف أمام ما يتناسب معه، ويهمل ما لا يتناسب معه، وحتى يستشعر أيضا وضعه الأفقي والرأسي بين الماضي والحاضر، فالاستغراق في الماضي، عزلة عن الحاضر، وكذا الاستغراق في الحاضر، انفصال عن الماضي. وهذا يعني أن القارئ لا يواجه النص بمعزل عن النصوص الثقافية الأخرى - لاسيما التي تقع في مجاله الثقافي - بل يواجهها «من خلال الأنظمة المترسبة في لا وعيه ومن خلال ذكرياته القرائية»[٣٦].

فالعناصر الثقافية تحتفظ بقيمتها داخل الثقافة بوصفها قيما مؤسِّسة - بكسر السين الأولى - للثقافة، وبوصفها متخيلا له قيمته الأيديولوجية داخل الذاكرة الجمعية . فعندما نقرأ أبيات الفرزدق[٣٧]:

فلما عتا الحجاجُ حين طغى به
غنى قال إني مرتقٍ في السلالمِ
فكان كما قال ابن نوح سأرتقي
إلى جبلٍ من خشيةِ الماءِ عاصمِ
رمى الله في جُثمانه مثل ما رمى
عن القبلةِ البيضاءِ ذات المحارمِ
جنودا تسوق الفيلَ حتى أعادها
هباء وكانوا مُطرخَمي الطراخِمِ

نجد أن قصة نوح - عليه السلام - وقصة أصحاب الفيل ببعدهما الديني والثقافي، قد شكلتا فكر الفرزدق لحظة إنتاج هذه الأبيات، لأننا نلحظ اتفاقا بين هذه الأبيات والآيات الكريمة التي يقول فيها المولى عز وجل ﴿**وقالوا اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يابني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموت فكان من المغرقين**﴾[٣٨].

فقراءة الفرزدق الفاعلة للثقافة الإسلامية، استندت - في قوتها - على خصوصية فعل القراءة الإبداعي عبر فترات زمنية متباعدة، هذا الفعل الذي يعتمد - في فلسفته - على الكشف والفحص وإقامة علاقة إيجابية مع ثيمات التراث الثقافية، وكما هو ملاحظ، أن المعنى في هذه الأبيات يكتسب قيمته الفنية من خلال تداخله النشط والفاعل مع المعنى في الآيات القرآنية، لأن المعنى - ههنا - يمثل العنصر الطاغي في طبيعة هذه العلاقة، ويتقلص دور المفردة - كلفظ - عند حد الإشارة (ابن نوح - جبل - الماء - عاصم...) فهذه الأبيات تحيلنا إلى البحث في طبيعة العلاقة بين شخصية «الحجاج» وشخصية «يام» ابن نوح - عليه السلام - بوجهها المأسوي، كما تحيلنا أيضا إلى البحث في طبيعة العلاقة بين شخصية «الحجاج» وشخصية «أبرهة» في سورة الفيل بجبروتها وطغيانها، والنهاية المأسوية لهاتين الشخصيتين وما ينتظر الحجاج من نهايات درامية. ووعي القارئ بالثقافة يبقى - دائما - الرهان الأكثر فاعلية في الكشف عن الآثار الثقافية في النص الأدبي، لأن النص يكون دالا على الثقافة، ولا يأخذ قيمته الحقيقية إلا بحضور المدلول فيه. فالثقافة يعاد إنتاجها داخل النص، ويتأسس النص الأدبي - شكلانيا - من أعراف الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه

وتقاليده، وجوهريا، من سياقات ثقافية ودلالات أيديولوجية كبرى، تسمو فوق الدلالة الظاهرية الواضحة والمعلنة في النص.

إن أهمية هذا الطرح تكمن في أنه يتخطّى حاجز الفكر الانتقائي النقدي، وهو الفكر الذي يرتكز على انتقاء عناصر جمالية في النص الأدبي، وتحليلها في ضوء قوانين أدبية وضعت خصيصا لخدمة النص الأدبي، وإبراز قيمته الأدبية.

فالأبيات - السابقة - تقيم علاقة تماثل بين شخصيات تراثية أو ثيمات ثقافية، لها بعدها الثقافي الدال في وعي المبدع والمتلقي على السواء، وبين شخصيات حاضرة مركبة. والعلاقة بين هذه الشخصيات، لا تأخذ بعدا تأويليا واحدا، بل تحتمل العديد من الأبعاد الجوهرية والشكلية، لأن المعنى - ههنا - يقف خلف اللغة في صورة شفرات أو رموز دالة.

هذا التوجه في القراءة، يتجاوز النسق الأدبي للمعاني المطروحة، إلى النسق الثقافي، الذي يحيل مجموع الإشارات والرموز والإحالات إلى العناصر الثقافية المتجذّرة في الثقافة التي ينتمي إليها النص. فالقراءة المنتجة والنشطة «هي القراءة التي تؤسس تاريخيتها، ولا تذوب في القراءات السابقة عليها أو المتزامنة معها. إن تاريخية القراءة، لا تعني تاريخ إنجازها، أو الظروف المحيطة بهذه العملية، ولكنها تعني خصوصيات هذه القراءة، أي مجموع الإضافات أو أنواع الحذف أو التحويلات مقارنة مع القراءات السابقة التي تمت بالنسبة إلى النص العيني الواحد»[36].

يرتكز الطرح الراهن - ههنا - على معرفة طبيعة الانتقال التدريجي للمعاني التي تحملها النصوص الأدبية من أطرها الثقافية بامتداداتها المعرفية والأيديولوجية، إلى الأطر الأدبية بقوانينها وتقاليدها. وتجاهل أي قراءة لهذا الانتقال التاريخي، يعني عدم إعارة أي اهتمام نقدي للثقافة والتاريخ بوصفهما ركنين أساسيين وحاسمين في الحصول على معنى شامل للنص، أما الاهتمام بهما، فيتيح لنا فهم المتغيرات التي تطرأ على المعنى نتيجة انتقاله من محضنه الثقافي إلى مجاله الأدبي، فالرحلة الخاصة بالمعنى من محضنه الثقافي الواسع إلى مجاله الأدبي - المحدد بجمالية المعنى - تبدو مثيرة في القراءة الثقافية. ففي المقارنة بين «الطغيان»، «التجبّر»، بين «يام»، و«أبرهة»، و«الحجاج»، تأكيد لأثر الثقافة البارز في النص الأدبي من ناحية، وتأكيد - أيضا - لرد فعل النص الأدبي على وضع تاريخي وثقافي محدد تجاه قضية إنسانية من ناحية أخرى، الأمر الذي تشكل فيه المناسبة الفكرية (مشاعر الفرزدق السلبية تجاه الحجاج) قسطا منه. فالمعنى ناتج عن وعي متمرد وثائر، وظلم الحجاج وبطشه هو الذي حدد نوعية هذا التوجه السلبي عند الفرزدق. وإعراض «يام» ابن نوح - عليه السلام - عن دعوة أبيه، وتجبّر «أبرهة»، هما الثيمتان الثقافيتان اللازمتان في ذهن الفرزدق لحظة إنتاجه الأبيات.

وعلى هذا، يتحتم علينا النظر إلى العمل الأدبي وتفحّصه انطلاقا من هذا الوعي المتجسّد ثقافيا، حتى نتعرّف على أكبر قدر من احتمالات المعنى، وانتقاله من مجال إلى مجال. إن هذا الوعي، هو نوع من أنواع الإحساس الثقافي للقارئ - وهو بطبيعة الحال يختلف عن الإحساس الجمالي - أي نوع من أنواع البحث عن المعنى خارج إطاره ونسقه الأدبيين، وتتبع امتداده داخل الثقافة، وهذا يتطلّب إدراك الموجود/ النص، والغائب/ الثقافة، اللذين ينبثق عنهما المعنى، ومن ثم يصبح بالإمكان إجراء مقارنة بين النص والثقافة، والثيمات التي يستدعيها الشاعر لتبعث فيه الحيوية. فالوعي بالثقافة يعد لازمة أساسية في القراءة الثقافية للنص الأدبي: لأنه سوف يمكّننا من إدراك الفروق والتماثلات بين الثيمات الثقافية، وتحولاتها داخل النصوص الأدبية، ومن ثم يمكن رصد التطورات التي تطرأ عليها، وأثرها في السياق الأدبي الجديد.

د - الأنظمة الثقافية وأثرها في الأنظمة الخطابية

يلعب الوعي الثقافي دورا رئيسا في تحقيق إنجازات معرفية أثناء فعل القراءة، فهو يقدم للقارئ طرقا مغايرة لفهم النصوص واستيعابها بشكل أعمق، كما يساعد في الكشف عن مجموع الأفكار المكتشفة لتركيب النص وعلاقته بالثقافة. إن هذا الوعي يرتكز على تحليل الأنظمة الثقافية التي أُبدع في إطارها النص، كركيزة أساسية في الحصول على تأويل مختلف للنص الأدبي. وهذا يشير إلى أن القراءة الثقافية لا تؤدي فاعليتها إلا في إطار استراتيجية معينة. فلولا التركيبة الثقافية للمجتمع القبلي، ما وجدنا القصيدة العربية القديمة ببنيتها وتقاليدها الفنية، كما أن بنية القصيدة نفسها تتطلب تركيبة ثقافية ومعرفية معينة حتى تتقبل هذه البنية، ودرجة من الوعي تكشف عن إمكانات هذا النظام من الشعر في ضوء ثقافة شفاهية غير واضحة المعالم، ولعل هذا ما شجع بعض المحدثين [40] على تفسير ظاهرة انتشار بحر الرجز في الشعر القديم، وأنه أقدم بحور الشعر العربي، تولّد من السجع، ويرتبط بالحُداء ووقع خفاف الإبل في أثناء سيرها في الصحراء، ومنه تولّدت البحور الأخرى. فطبيعة الحياة العربية القديمة هي التي أسهمت بشكل كبير في انتشار وزن الرجز دون غيره في فترة زمنية ما، كما أن طبيعة الحياة نفسها - ولكن في فترة زمنية أخرى - هي التي أسهمت أيضا في انتشار أوزان الطويل والبسيط والكامل والوافر. والتركيب/ النظام الثقافي الانفتاحي في العصر الحديث هو الذي أنتج قصيدة النثر. والتركيب/ النظام الثقافي للمجتمع العربي في بداية العصر الحديث هو الذي أنتج القصيدة الإحيائية على أيدي البارودي وشوقي وحافظ إبراهيم.

إذا تأملنا في قصيدة المديح مثلا، أدركنا أنه لابد من وجود الشاعر المحتاج الذي ينظمها، ووجود ملوك يرغبون في تخليد مآثرهم، وأخيرا وجود نظام اجتماعي وأيديولوجي يسمح بهذه العلاقات، وهذا يعطي فكرة عن طبيعة العلاقات في المجتمع القبلي تقوم على ثقافة المصلحة

أو المنفعة، فثقافة الطمع عند الشاعر، تلتقي مع ثقافة حب البقاء والخلود التاريخي عند الممدوح، فتتداخل الثقافتان في علاقة براجماتية مؤقتة، ويكون التلازم واضحا وحتميا بين أطراف العلاقة الثلاثة (المجتمع الذي يتلقى هذا النوع من الشعر، والممدوح، والشاعر) ولو أُسقط أحد هذه الأطراف الثلاثة ما كان شعر المديح. من هنا نخلص إلى أن شعر المديح في القصيدة العربية القديمة، انوجد نتيجة جملة من الاحتياجات (حاجة الممدوح إلى الخلود التاريخي، وحاجة الشاعر المادية، داخل نظام ثقافي واجتماعي قبلي). وبالتالي، يمكن القول إن شعر المديح هو نتيجة لنظام ثقافي له خصوصيته، ولا يمكننا بأي حال من الأحوال فصل هذا النوع من الشعر عن النظام الثقافي الذي أنتجه، لأننا لو فصلنا مثل هذه الموضوعات الشعرية عن إطارها الثقافي، فلن تكون هناك منجزات إبداعية لها خصوصيتها الثقافية، وسيفتح الباب أمام قراءات ذاتية أو قراءات في ضوء قوانين أدبية محددة سلفا تزيد من صعوبة فهم العمل الأدبي.

إن أحد أهم المعطيات الأساسية التي أدت إلى انتشار شعر المديح في الأدب العربي، هو وعي الشاعر بالثقافة. هذا الوعي تجسّد في جملة من المصالح، والمعارف، والأهداف، التي كانت سائدة آنذاك داخل الثقافة، التي جعلت من شعر المديح قيمة أدبية واجتماعية، ووسيلة من وسائل خلود الحكام على مر التاريخ. ولا تفوتنا الإشارة إلى أن هذه المصالح والمعارف والأهداف، تتطور من عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة، وربما يكون المتنبي ممثلا لمرحلة متطوّرة من هذه الثقافة، وقصته مع سيف الدولة، وكافور الإخشيدي تؤكد فرضيتنا الراهنة، فمرحلة المتنبي الثقافية تكوّنت نتيجة تراكمات ثقافية لشعر المديح عند شعراء سابقين، هذا بالإضافة إلى أن موضوع المديح نفسه اتخذ شكلا مغايرا عند المتنبي، لأن الأنظمة الاجتماعية تعرّضت على مدار التاريخ لتغيّرات، تبعها بالضرورة تغيّرا في الثقافة، الأمر الذي انعكس على الخطاب نفسه في كل مرحلة من مراحل التغيّر.

فالناقة، والمرأة، والصحراء، والرحلة، والممدوح، عناصر مؤسسة للنظام الاجتماعي القبلي، مكوّن أساسي من مكونات الثقافة العربية القبلية. هذه العناصر هي التي شكّلت طبيعة الخطاب الشعري آنذاك، فأنتج الوعي الثقافي القبلي هذا الخطاب الأدبي بتقاليده الفنية التي تجسّد العلاقة المزدوجة بين الإنسان والثقافة، وبين الثقافة والخطاب.

والوعي الثقافي لدى الشعراء الصعاليك هو الذي أنتج شعر الصعلكة بموضوعاته التي نلمح فيها روح التمرّد والثورة على سلطة القبيلة الأبوية، ونظام الحياة الاجتماعية القلقة والمتوترة، فرض نفسه على أنظمة خطاباتهم. فالكرّ، والفرّ، والعدوّ، والتربّص في حياة الصعاليك الاجتماعية، أنتجت خطابا يعتمد في معظمه على مقطوعات شعرية قصيرة تعبّر عن حالة عدم الاستقرار التي يعاني منها الشاعر، كما أن شعور الشاعر بأنه مطارد من قِبل

القبيلة التي تمثّل «الأب الجائر» أوجد موضوعات شعرية لم نألفها في غيره من النماذج الشعرية مثل التربّص بالآخر، التهديد والوعيد، وصف الأسلحة، الهروب والفرار،...، وغيرها من الموضوعات (٤١).

فنسق الحياة الثقافية للشعراء الصعاليك كان له أثره الواضح في خطابهم الشعري، وهو ما جعل هذا الخطاب ينشئ موضوعات جديدة، ويخرج إلى الوجود باستراتيجيات مغايرة لاستراتيجيات الخطاب الشعري المألوف - آنذاك - وأفسح في المجال لعبارات ومفاهيم جديدة غير المتعارف عليها. وبالتالي يمكن النظر إلى هذا الخطاب على أنه يطرح مبدأ تمفصل الأنظمة الخطابية، وارتباطها بتمفصل الأنظمة الاجتماعية، وارتباطهما معا بأحداث، وتطوّرات، وتقلبات ثقافية.

فالنظام الثقافي السائد في المجتمعات على مراحل تطورها، يقابله وعي معين، هو الذي ينتج الخطاب، والخطاب يجسّد الوعي والنظام الثقافي/ الاجتماعي معا. فالنظام الثقافي - الذي يشكل الوعي - لا يبقى على حالة واحدة - بحكم الزمن - فهو متغيّر، ويرتبط بالتحوّلات التي تطرأ على المجتمعات، وتراكم المعارف داخل الوعي يساعد على وجود خبرة معرفية تمكّن الوعي من ممارسة فاعليته في نقد الثقافة ومساءلتها في صورة خطاب معرفي، وتطور هذا الخطاب دليل على تطور الوعي، والعكس.

والوعي أثناء القراءة، تتحدد ملامحه بمجموع المعطيات الثقافية التي يُقرأ في ضوئها النص، فالبنيويون يقرأون النصوص في ضوء تقاليد البنيوية، وكذلك الأسلوبيون، والتفكيكيون... كلٌ يقرأ في ضوء ثقافة التيار النقدي الذي ينتمي إليه القارئ. وسوف نتعرّض لهذه الإشكالية في المحور التالي.

المحور الثالث

المجال الثقافي للنص / الرصيد المعرفي للقارئ: تواصل أم انقطاع؟

أهدف من وراء هذا الطرح التطبيقي، مساءلة التوجّهات الثقافية لقراءة النص الأدبي في سياقاتها المعرفية المختلفة، وتحديد موقعها في النظرية النقدية المعاصرة، لأن الوعي النقدي وحده، يمكن أن يحدد موقع الأفكار النظرية وفاعليتها في صياغة أفكار وتصوّرات جديدة يمكن أن تقدم طرحا نقديا مغايرا. ومن ثم يصبح بإمكاننا إجراء مقارنات بين القراءة الأدبية في تجليّاتها عند عدد من النقاد المعاصرين، والتوجهات النظرية للقراءة الثقافية، التي تبرز فيها النظرية الثقافية، كي تكون قيد الاستعمال والتطبيق، ورصد وعي النقاد بالبُعد الثقافي أثناء قراءة النصوص من عدمه. ذلك أن هناك عادة ما هو مشترك ومتباين بين توجهات النقد المختلفة، من قبيل التطوّر والتواصل، لأن نمو المعرفة وتطوّرها، يعتمدان على الاختلاف في الرأي فيؤديان إلى النقاش، الذي يعتمد على الحجة والبرهان، ومن ثم النقد المتبادل.

ومما يثير الجدل حول هذا التوجه الثقافي في قراءة النص النقدي، أن القراءة الثقافية تُظهر التراجع المطرد للقراءة الأدبية، وتوقفها أمام حالة التأمل الجمالي للنص الأدبي، بالإضافة إلى أنها تتخذ موقفا - في معظم اتجاهاتها - يعتمد على الفصل بين وقائع الحياة والنص الأدبي، وتؤدي إلى نتائج تنتهي دائما إلى إصدار أحكام تتعلّق بجماليات النص. هذا بالإضافة إلى أن نتائج هذا التوجه الثقافي تكون مفاجئة، لأنه يُساءل اليقين النقدي، ويضع علامات استفهام حول أفكار وتفسيرات مسلّم بها في معظم الأحوال، وهنا يحدث الصدام بين النظرية الأدبية بتوجهاتها المعرفية أو سننها الأدبية - إذا جاز التعبير - وتوجهات القراءة الثقافية وطروحاتها المتسائلة في مجالها الثقافي الواسع، حيث النظر إلى الآداب الإنسانية بأنها جزء مهم من مغامرة الإنسان في الحياة، ولهذا فهي تسعى، بشكل لافت، إلى الانتباه إلى مساءلة العلاقة بين المجتمع والثقافة، كما تسعى إلى مساءلة العلاقة بين الفرد وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، كما تفتح الباب أمام سيل من التأويلات والمعاني لاينتهي إلا بنهاية الإنسان نفسه، ومع هذا يمكننا ملاحظة إشكالية حقيقية، وهي تحول هذا النشاط النظري الكثيف والمنفتح إلى نشاط انتقائي، وهذا وحده كفيل بصعوبة تفسير العلاقة بين السياق الثقافي للخطاب الأدبي، والسياق الأيديولوجي للمجتمع نفسه تفسيرا موضوعيا، وهنا يكمن مأزق القراءة الثقافية للنص، لأنها تطرح نفسها بوصفها موضوعا شيّقا جديرا بالبحث والمساءلة، لا سيما فيما يتعلّق بتحديد أطرها.

يذهب بعض المعاصرين إلى أن «قيمة النص، تتحدد بصيغة اندراجها المضاعَفة في التشكيل الأيديولوجي، وفي النّسل المتوافر من الخطاب الأدبي، بهذه الطريقة يدخل النص في علاقة مع سلسلة محددة دوما من القيم والاهتمامات والحاجات والقوى والطاقات المحددة تاريخيّا والتي تحيط به: إنه لا يعبّر عن، ولا يعيد إنتاج مثل هذه الأشياء - لأن النص مصنوع من الكلمات لا من الحاجات - بل إنه يبني نفسه ويشكّلها داخليّا في علاقة مع العلامات الأيديولوجية التي يشكّل نظامها الرمزي»[42].

لا شك في أن المتأمل في الإطار المرجعي للنص الأدبي، يدرك أنه يشير إلى معايير اجتماعية، وتاريخية، وأيديولوجية، بالإضافة إلى استيعابه لنصوص أدبية أخرى تقع في مجاله الحواري أو النصّي، وهذه العناصر جميعها تخضع لعمليات تحوّل من مهدها المعرفي، أو من سياقها الأصلي إلى سياقها النصّي، أي من كونها مدلولا إلى كونها دالا، وتصبح هذه العناصر في سياقها النصّي الجديد قادرة على إقامة علاقات جديدة مع عناصر أخرى مختلفة عنها، فتصنع حيّزا معرفيّا مثيرا يتمثل في إنتاج عناصر جديدة تقود القارئ إلى اتجاهات فكرية غير مألوفة، تكون قادرة على صياغة معارف بديلة، مما يدفع القارئ إلى إثارة التساؤلات حول الدوافع الكامنة وراء هذه العملية المعقدة، ولهذا فإن النص يمثل نقطة التقاء لعدد من

الأحداث الثقافية المبعثرة، والمنتقاة، والمتناقضة، والمتآلفة، حيث تُدمج في سياق معرفي جديد هو النص، لأن هذه الأحداث يحيل بعضها إلى بعضها الآخر، وتربطها روابط رمزية تشير إلى وعي جمعي. وعلى هذا فإن النص يعدّ - في هذا السياق - منظومة من الإحالات إلى أحداث ثقافية، ونصوص مختلفة.

وهذا يكشف بدوره عن أن النص، أو الخطاب الأدبي، يعيد تشكيل هذه الأحداث، كما يعيد صياغتها - لغويًا - فيُنتج وحدات معرفية لها القدرة على التحوّل المستمر والتطوّر، من شكل إلى آخر، ويبقى الرصيد المعرفي للقارئ، هو الفيصل في الكشف عن هذه التحوّلات، والوعي بها، وبدلالات انتقالها من مجال إلى مجال، وتطوّرها من سياق إلى آخر.

وهنا أثير جملة من التساؤلات حول هذه الاستراتيجية المعقّدة: هل يقرأ القارئ النص في ضوء ثقافته التي ينتمي إليها؟ أم يقرأه في إطار الثقافة التي أنتجت النص؟ هل تستوعب ثقافة القارئ الأفق المتنامي لثقافة النص؟ ما هي استراتيجيات القارئ في التعامل مع ثقافة النص؟

هذه الأسئلة تدفعني إلى مناقشة قراءتين مختلفتين لنص أدبي واحد، هو معلّقة امرئ القيس، بحثًا عن الإجابات التي تسهم في سدّ فراغات القراءة الأدبية الجمالية للنص.

تقاليد النص / قانون المجتمع

طقوس العبور وعلاقتها بالبنية النموذجية للنص

تعمد هذه المناقشة إلى مساءلة العلاقة بين النص الأدبي وتقاليد المجتمع، وتقديم شرائح تحليلية لقيم اجتماعية في إطارها النصي الخاص، وعلاقتها بإطارها الأيديولوجي العام، كما تسعى هذه المناقشة إلى الكشف عن استراتيجية التحول في مركزية النصوص من الأدبية إلى الثقافية، وذلك بتركيزها على مساءلة أنظمة المجتمع الثقافية، ودراسة أنظمة الخطاب الأدبية. وتقف هذه القراءة على معضلة أساسية في القراءة الثقافية للنص الأدبي، وهي الوعي بالخصوصيات الثقافية للنص الأدبي في ضوء معرفة مستمدة من علم الأنثروبولوجيا الحديث، وذلك بقراءة نص امرئ القيس في ضوء نماذج شعائرية وطقوسية (طقوس العبور rite of passage) وتطبيق هذه الأفكار على تقاليد القصيدة العربية القديمة، ولهذا وجدت ستيتكيفيتش نفسها مضطرّة إلى إدخال أفكار غير تقليدية، حيث تفترض افتراضات تبدو في بعض الأحيان مفارقة، ربما لأنها تأتي بفروض تجريبية عامة، توصّل إليها علماء الأنثروبولوجيا، وتحاول تأمّلها في قراءتها للنص الشعري، وهي تصرّح بذلك في بداية مقالتها «أما البحث الراهن فسأركز فيه جهودي على محاولة تفسير قالب القصيدة التقليدية وسيطرته العجيبة على كل من الخيال والإنتاج الشعريين، على ضوء طقوس العبور كما صاغه الأنثروبولوجي (فان جنب van gennep) وأرمي

من تطبيق هذا النموذج الشعائري على القصيدة العربية إلى إثبات أن قالب القصيدة ليس قيدا شكليًا يقيّد الخيال الشعري، بل هو أساس نمطي يسمح للشاعر بأن يعبّر عن تجربته الشخصية من خلال شكل ذي أبعاد نفسية وقبليّة وطقسية وأسطورية في الوقت نفسه»[42].

إن هذه الطقوس تتحول إلى أدوات تخدم النص الأدبي، حيث تقارب المحتوى الثقافي بالنص الأدبي أو العكس، فهي تقارب مراحل طقوس العبور الثلاث: «الفراق»، «الهامشية»، «إعادة الاندماج في المجتمع» بتقسيمات القصيدة العربية (النسيب/الرحيل/المديح)، فمرحلة الفراق في طقوس العبور، تقابل النسيب في القصيدة العربية، ومرحلة الهامشية، تقابل الرحيل أو الرحلة، ومرحلة إعادة الاندماج في المجتمع، تقابل المديح.

وتستخدم ستيتكيفيتش هذه الطقوس بوعي نقدي/ ثقافي على مستويين:

الأول: في تأمّلاتها حول الأفكار الأنثروبولوجية، حيث تربط بين مرحلة الطفولة والفراق أو الانقطاع، لأن العابر لا يعود إليها مرة أخرى، كما تربط بين مرحلة النضج والاستقرار وعدم الخروج منها، «ذلك بأن الطفل لا ينتج ولا ينجب، بل هو عالة على المجتمع، في حين نجد مرحلة النضج على العكس من ذلك، حالة مستقرّة يدخلها العابر ولا يخرج منها، ومعنى ذلك أن مرحلة الفراق عبارة عن الماضي المفقود، أما مرحلة التجمع فهي عبارة عن الحاضر المستمر»[43].

فالطريقة التي تتناول بها ستيتكيفيتش هذه الأفكار تعد جانبا من استراتيجيتها في قراءة النص، فهي طريقة تعتمد على تمثل النص بواسطة أبعاده الثقافية، فهي لا تصف النظام الرمزيّ لهذه الأفكار، كما لا تحل شفرات نظام القصيدة العربية، «لا أقصد بتطبيق نموذج طقس العبور على القصيدة العربية، تجريدها من ملامحها الشعرية لكي أدافع عن نظرية ما، بل أقصد اتخاذ هذا البناء الطقسي نقطة انطلاق أو افتراضا عمليًا لأفسّر على أساسه صورا شعرية كانت حتى الآن غامضة ولا أكشف عن طريقه أبعادا دلالية لم تدرك بعد»[44].

بل هي (ستيتكيفيتش) معنية في دراستها، بإظهار قابلية الأبعاد الثقافية للنص الأدبي إلى احتمالات تفسير متنوّعة، يكمل بعضها بعضا، بشكل يتيح للأفكار الأنثروبولوجية أن تتقارب مع التقاليد الأدبية كأحد التوجّهات التي تكشف عن خصوصية التقليد الأدبي داخل القصيدة العربية.

أما **المستوى الثاني:** فيختزل في تأملاتها حول هيكل القصيدة العربية، حيث تهتم بالعلاقات الثقافية بين تقاليد القصيدة، وهذه العلاقات يمكن أن تتماثل مع عناصر أخرى في أنظمة اجتماعية مختلفة، بحيث تتوصل في النهاية إلى أنماط متشابهة من العلاقات بين تقاليد اجتماعية، وتقاليد أدبية، بين أحداث اجتماعية، وسياقات أدبية، ولهذا فهي تعتبر المراحل الثلاث لقالب القصيدة العربية القديمة (النسيب/الرحيل/المديح) «ترمز إلى المراحل الثلاث في التطوّر البشري: الطفولة، والمراهقة، والنضج. ومن الممكن للشعائر والفنون أن تعبّر

عن هذه التجربة الأساسية مباشرة أو شبه مباشرة، بل أكثر من ذلك أن تتخذ هذه التجربة الأساسية نموذجا مجازيًا أو استعاريًا للتعبير عن تجارب أخرى»[46].

هنا يمكن القول إن هناك علاقة من نوع ما بين تقاليد النص الأدبي وتقاليد المجتمع الثقافية وطقوسه الأنثروبولوجية، لأن المجتمعات القديمة كانت تحكمها الطقوس والعادات والتقاليد كبديل اجتماعي للقوانين والشرائع في المجتمعات الحديثة، وكما أن لكل مجتمع طقوسه وتقاليده التي تنظم حياته الاجتماعية، فلكل مجتمع - أيضا - طقوسه وقوانينه التي تنظم تقاليده الأدبية.

من هنا تأتي أهمية دراسة التقاليد الأدبية في إطار وعينا بأهمية التقاليد الاجتماعية، وهذه العلاقة تحوّل الرموز والطقوس الاجتماعية إلى مدلولات تراثية وثقافية، ويأتي النص ليطرح هذه الآليات الذهنية في سياقات أدبية مختلفة، مما يعطي النص أبعادا ثقافية عميقة، حجبتها النظرة الجمالية للنص آمادا طويلة. وهذا يجعلنا نتصوّر أن البنى المتصلة بعضها ببعض تصحبها تحوّلات شكلية، وأن القواعد الأيديولوجية التي تتحكم في هذه التحوّلات على المستوى الاجتماعي، ترتبط ارتباطا وثيقا بالتقاليد الأدبية التي تتحكم في طريقة صياغة النص وتركيبه، مما يجمع بين دراسة الثقافة، والمجتمع، والأدب، في بُعد دلالي مشترك، لأن المفاهيم عندما تنخرط في سياقات مغايرة تؤدي حتما إلى انطلاقات فكرية جديدة، تساعد العقل على إعادة النظر في منطلقاته نحو قراءة الأشياء.

فتبدأ ستيتكيفيتش قراءتها لنص امرئ القيس، بطرح سؤال ذي بُعد دلالي حول مغامرات امرئ القيس العاطفية: أهي تعبّر عن الإخفاق أم النجاح؟ أم عن النطاق الكامل للعلاقات بين الرجل والمرأة؟ وما يلفت الانتباه - ههنا - أنها تشير إلى كمال أبي ديب[47] في تفسيرها لهذه العلاقات، الأمر الذي يؤكد التواصل بين الدراستين، لا سيما إذا ما وضعنا في الاعتبار أن أبا ديب نفسه يعتمد في مصطلحاته ومعظم أفكاره على أفكار ومصطلحات ليفي شتراوس[48]، ومن المعروف أن شتراوس أحد أبرز علماء الأنثروبولوجيا، وهذا يشير إلى أهمية هذا العلم في الكشف عن المعنى الاجتماعي والطقوسي للشعر الجاهلي، بالإضافة إلى أنه يلقي كثيرا من الضوء حول علاقة التقاليد الاجتماعية السائدة في مجتمع ما بالتقاليد الأدبية/ النصيّة.

وتصف ستيتكيفيتش هذه المغامرات بأنها علاقات صبيانية غير ناضجة، وغير منتجة، وتصنّفها ضمن مرحلة الهامشية، أي المرحلة التي يعيش فيها الإنسان خارج المجتمع وضده - في الوقت نفسه - لأن العلاقة الناضجة والمنتجة لهذا المجتمع هي علاقة الزواج، وهي العلاقة الوحيدة - حسب تعبير ستيتكيفيتش - التي يُقرّها المجتمع، وتؤدي دورا اجتماعيا إيجابيا، وربما يكون هذا التوجّه الفكري هو الذي جعل ستيتكيفيتش تفسّر بكاء امرئ القيس في البيت التاسع «بفشل هذه العلاقات، والعقم بصفة خاصة، والجدب بصفة عامة»[49].

ولا يفوتنا أن نتوقف أمام تفسير ستيتكيفيتش لعلاقة امرئ القيس بعشيقاته (أم الحويرث، وأم الرباب، وأم جندب، وعنيزة)، بأنها علاقة مراهقة وغير ناضجة، انتهك فيها الشاعر ومحبوباته القواعد الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع العربي، وتمرّدهم على التقاليد الاجتماعية، وترتب عن هذا الانتهاك والتمرّد، انقطاع أسباب الزواج بين المرأة وزوجها، وانقطاع صلة الأمومة بين الأم ورضيعها[٥٠]. فهي تقرأ هذا الجزء في ضوء مجموعة القيم الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع العربي، أي تفسير النص في ضوء الثقافة التي أنتجته، ولكن تفسيرها لم يمتد ليشمل البحث في طبيعة العلاقة بين الأنظمة الذاتية للفرد، والأنظمة الاجتماعية للجماعة، وهل يكون ولاء الشاعر للنسق الاجتماعي، أم يكون لنظامه الفردي؟ وهل كان النسق الشعري قادرا على حماية امرئ القيس من بطش النسق الاجتماعي؟

هذا النهج يفتح المجال أمامنا لإثارة موضوع الصراع بين الثقافة والطبيعة داخل عقل الشاعر الجاهلي، فالطبيعة/ الغريزة، لها قدرتها الخاصة في الهيمنة، وتعني «القدرة الكامنة على النمو في كل الأشياء ....، وهي قدرة مسيطرة يجد الإنسان نفسه داخلها دوما»[٥١]، والثقافة تحرّم هذه العلاقات «فالإنسان يتوافر على مجموعة من الممتلكات المادية، ويحيا ضمن نظام اجتماعي، ويتواصل بمساعدة اللغة، ويستقي حوافز سلوكه من منظومة القيم الروحية للجماعة»[٥٢]، ولكن امرأ القيس ينتصر للطبيعة/ غريزته على حساب ثقافته التي تقر علاقة الزواج كأساس اجتماعي يجعل الفرد منتجا لا مستهلكا. وإذا أعدنا قراءة مغامرات امرئ القيس في هذا السياق (صراع الطبيعة مع الثقافة داخل عقل الشاعر) فإنها تكشف لنا - ثقافيا - عن عجز الإنسان أمام الطبيعة، وقد تبعث فيه شعورا مزيفا ومؤقتا بالزهو والفخر، سرعان ما ينقلب إلى شعور بالألم والندم حالما ندرك خطأ مفهومنا لحريتنا الأخلاقية (وربما يكون بكاء امرئ القيس المتكرر داخل قصيدته تأكيدا لهذا الكشف). كما أنها يمكن أن تساعدنا - أكاديميا - في التوصّل إلى نتائج مهمة تتعلق بفلسفة الموضوعات داخل القصيدة العربية القديمة.

وتفسير ستيتكيفيتش لهذه المرحلة بالهامشية يؤكد انتصار الطبيعة على الثقافة داخل وعي الشاعر، لأن الشاعر في هذه المرحلة يعيش ضدّ المجتمع ويخرج على نظامه وثقافته، ولهذا وصفته بأنه يعيش «حالة من التوقف عن التطوّر النفسي»[٥٣]، وإذا أجرينا تعديلا بسيطا على هذه العبارة، بحيث نستبدل التطوّر النفسي بالتطور الاجتماعي، لكان أفضل في هذا السياق، لأن الشاعر يرفض أن ينتقل من مرحلة المراهقة والعبث وعدم تحمّل المسؤولية، إلى مرحلة الزواج، حيث الفاعلية الاجتماعية والنضج وتحمّل المسؤولية.

وتتبع ستيتكيفيتش رموز الهامشية وصفاتها في أبيات امرئ القيس الخاصة بوصف الليل، مفيدة في ذلك من رموز الهامشية عند الأنثروبولوجيين، فتقف على حقيقة مهمة، وهي أن

الميزة الخاصة في معلّقة امرئ القيس تتمثل في البطء في العبور، وفسّرت هذا البطء بأنه «حالة من المراهقة الممتدّة»[٥٤]. وهذا التفسير يشير إلى وعي نقدي ثقافي، يقارب بين علمي الأنثروبولوجيا، وعلم النفس في تفسير ظواهر الشعر العربي القديم، وهذه المقاربات تفيد بلا شك في إعادة قراءة الظواهر الفنية للشعر القديم في ضوء إنجازات العلوم الإنسانية المختلفة، فهي تسلّط الضوء على منطقة لا وعي الشاعر، وهي منطقة معقّدة لأن «اللاوعي بنية، وهذه البنية تؤثّر بأشكال لا حصر لها في أقوالنا وأفعالنا. وأنه عندما يفضح نفسه على هذه الشاكلة يجعل نفسه قابلا للتحليل»[٥٥].

وتبدو ستيتكيفيتش كأنها تستجوب نظام القصيدة، وهذا الاستجواب يبدو محفوفا بالمخاطر، لأنه من الممكن أن يقود الناقد إلى أحكام تعميمية لا يمكن الاعتماد عليها في كل النصوص، فهي تتعامل مع التقاليد كأشياء أو كعناصر دالة في تركيبة النص الخاصة، والتي تكشف عنها في إطار علاقتها بطقوس العبور، وقد تبدو طقوس العبور هذه بعيدة عن النص الأدبي، ولكنها تعيننا على إعادة اكتشاف بنية النص، وفهم خصوصيات تركيبه، وهذا التعامل لا يجعل من النص/الخطاب عملا لغويا صرفا(جماليا)، بل عملا ثقافيا بواسطة لغة، ولغويا بواسطة ثقافة.

واللافت للنظر أن ستيتكيفيتش لم تشر من قريب أو من بعيد إلى فكرة «الصراع النفسي» عند الشاعر، وهذه الفكرة تعني باختصار الصراع بين الرغبة والمحظور، أو بين الوعي واللاوعي، وربما تكون فترة الهامشية في قصيدة امرئ القيس تعبيرا ضمنيا عن هذا الصراع، لأن هذا الصراع يستمر ويطول غالبا في فترات التداعي، وهي المرادف للهامشية، ولكن يبدو أن انشغال المؤلفة بتفسير خصوصيات تركيب القصيدة العربية جعلها لا تتوقف أمام هذه الفكرة، ربما لأنها تتعلّق بعلم النفس والتحليل النفسي حيث تختلف المنطلقات.

وتربط المؤلفة بين انجلاء الصبح، والدخول في المجتمع من جديد، ووصف الفرس، والصيد، وتحمل المسؤولية كرجل بالغ يصطاد لكي يعيل القبيلة، في قرن دلالي مشترك يشير إلى انتقال الشاعر من مرحلة الهامشية، إلى مرحلة إعادة الاندماج في المجتمع، وتفتح المجال مرة أخرى أمام الصراع بين الطبيعة والحضارة/ الثقافة، ولكنها تنتصر - ههنا - للثقافة/ الحضارة على الطبيعة (وتمثّل ذلك بتغلّب الفرس على البقر الوحشي) في سياق تحليل أنثروبولوجي تربط فيه بين ممارسات الشاعر داخل القصيدة، وممارسات اجتماعية أنثروبولوجية، «فدماء البقر الوحشي المسفوكة على وبر الفرس توصف بأنها حنّاء على شيب، أي ما يدل على تجديد الحياة بوسيلة عملية حضارية، وتصبح إناث السرب عذارى في الطواف الشعائري، أو تشبه قلادة تعبّر بخرزها المتعاقب عن النظام الاجتماعي المتعاقب بين الأعمام والأخوال»[٥٦].

ثم تفتح النص على عالم الأساطير، وبالتحديد الجزء الثالث من القصيدة (الأبيات ٧٠ - ٨٢)، وهو الجزء الخاص بوصف العاصفة، حيث تعدّه «صورة ذات جذور عميقة في ميثوبيا mytopoesis الشرق الأوسط، حيث نجد في أسطورة من أساطير سومر وصف نزول المطر على الأرض بأنه رابط الخصوبة بين الإله انكي (Enki) والإلهة ننهورسج (Ninhursag).

وأن قصة نوح عبارة عن قوة العاصفة (أي الطوفان) المزدوجة، المدمرة والمحيية، هذه القوة التي هي أيضا أساس استخدام العاصفة رمزا في أساطير أو شعائر التدنيس والتطهير أو الموت والبعث. وفي صورة العاصفة الخاصة بقصيدة امرئ القيس ما يعبّر - كما يعبّر الفرس - عن تحضّر الطبيعة، اي ما يقابل عملية توحّش الحضارة في بداية القصيدة»[٤٧].

هذه القراءة تشير إلى وعي نقدي بالظاهرة الاجتماعية في سياقها الأنثروبولوجي، حيث تنطلق من أفكار تسهم في التعرّف على البنى الثقافية والأنثروبولوجية للنص الأدبي، تحرّك القراءة الأدبية باتجاه العلوم الإنسانية المختلفة، لأن القراءة الأدبية بمفردها - وإن كانت مرجعا مختزلا لدى الناقد التقليدي - لا يمكن أن تصل بالقارئ إلى معنى نهائي، لأن القارئ سيتوقف حتما أمام مجموعة الأحكام القيمية التي تتعلّق بجماليات النص الأدبي.

وهذه القراءة لها بُعدها الثقافي الذي يفتح المجال أمام العقل النقدي للبحث في العلاقة المعقّدة بين تاريخ الإنسان وتقاليد النص، أو بين تقاليد الإنسان الاجتماعية، وتقاليد النص الأدبية. ومأزق القراءة هذه، يتمثل في أنها تجعل من تاريخ الإنسان مرجعا لتقاليد النص، أو تفسر تقاليد النص في ضوء منجزات علم الأنثروبولوجيا، وبالتالي فإن تقاليد النص تصبح مجرّد إضافة إلى معارف أنثروبولوجية عامة، وبالتالي يخرج النص من أنظمة الخطابات والنصوص إلى الطقوس والتقاليد الاجتماعية، في إشارة ضمنية إلى إخفاق مشروع القراءة الأدبية التي أصبحت مصدر استعباد للناقد. هذا التعقيد يعود مصدره إلى أن علوم الأنثروبولوجيا تُعنى دائما بشعوب وأمم بدائية أميّة في معظم الأحيان، لا تعرف القراءة ولا الكتابة ولا التدوين، وبالتالي يصعب التعرّف على تاريخها الحقيقي إلا من خلال بعض الطقوس والممارسات التي يمكن تأويلها في سياقات مختلفة.

لكن المسألة لا تتصل باختزال تقاليد النص الأدبي إلى طقوس وشعائر، كان النص يمارس هذه الشعائر هو الآخر، بل تتصل بالوقوف على ولادة هذه التقاليد في مهدها الثقافي والمعرفي، وجعلها تحمل المعنى الحقيقي (الذي يجعلها تبرهن على وجودها بعمقها الفكري والأيديولوجي داخل الثقافة التي أنتجتها) وفي مقابل ذلك يمكن إعادة اكتشافها حين تُعرض على خلفية معرفية مغايرة، وهو ما حاولت المؤلّفة فعله، ولكنها بدأت من النقطة الأخيرة فحاولت إعادة اكتشاف تقاليد القصيدة العربية القديمة بعرضها على خلفية أنثروبولوجية وطقوسية، بدلا من البحث في استراتيجية برهنة هذه التقاليد على وجودها كنظام ثقافي أو أيديولوجي عام، قبل تحوّله إلى سياقه الأدبي الخاص.

الأنساق الفكرية والبنى النصّية

بنية النص كاستراتيجية لقراءته

يعد كمال أبو ديب أحد النقاد البارزين في النقد العربي الذين تبنّوا قيم البنيوية، وطبّقوها بمهارة على نصوص الأدب العربي، وقراءة أبي ديب لنص امرئ القيس، قراءة تبحث في أسباب حدوث المعنى من خلال النظام الذي يحكم البنى الذهنية للمبدع، أو البنى النصّية للنص، وهذا يدعونا إلى افتراض وجود علاقة من نوع ما بين البنى الذهنية للمبدع، والبنى النصّية للنص، ولكن، ما طبيعة هذه العلاقة؟

ومحاولة أبي ديب - الراهنة - تستند في ممارساتها إلى استقراء الظواهر البنيوية ورصدها، وتحليلها، في ضوء ثقافة معاصرة، هي ثقافة أبي ديب نفسه. فتوجّهات أبي ديب محكومة - كما سوف نرى - بنسق البنيوية الفكري، وهذه الأنساق تمارس على صاحبها نوعا من الوصاية، أو الهيمنة، تجعله يتوجّه توجّهات تخدم النسق الفكري الذي ينتمي إليه، ويكون هذا على حساب التوجّه الموضوعي للقراءة. ويعترف أبو ديب نفسه بوقوعه في مأزق النسق البنيوي في مقدمته للقراءة «إن هدف هذا البحث مزدوج. فهو أولا، يحاول أن يطبق على قصيدة الشبق منهج التحليل البنيوي الذي اتبعناه من قبل في قصيدة المفتاح، وأن يطوّعه بأيّ طريقة قد تبدو ضرورية للتوصّل إلى فهم قصيدة الشبق على نحو أفضل، وأن يستخلص تقنية أكثر دقة لوصف بنيتها»[٥٨].

إن أبا ديب يكشف عن توجّهاته في القراءة، وهي توجّهات تنتهي إلى وصف بنية القصيدة، وبالتالي فإن لغز النص يتوقف عند حدود البنية، فالأمر يتعلق - إذن - بقوانين البنية النصّية، والبحث عن فعالية هذه القوانين في النص، لأن «غرض العلوم البنيوية هو كل ما يتسم بطابع النظام»[٥٩]. وفي التحليل البنيوي «يجب الانطلاق من الكل المتكامل للتوصّل، عن طريق التحليل، إلى العناصر التي يتضمنها»[٦٠]. ويبدو ولاء أبي ديب لهذه الأفكار واضحا في تقسيمه لمعلّقة امرئ القيس «يتوافر للقصيدة الشبقية عدد من الخصائص التي تسمح بأن نعدّها مثالا آخر على البنية متعددة الأبعاد، وبنيتها إنما تتولّد عن التفاعل بين حركتين رئيسيتين يمكن أن يطلق عليهما: الوحدتان الكلّيتان الأساسيتان. وكل منهما تتكون من عدد من الوحدات التكوينية التي يتكون كل منها بدوره من عدد من الوحدات الأولية. والوحدة الكلّية الأساسية الأولى (الحركة الأولى) تنتظمها الأبيات من ١ ـ ٤٣، والوحدة الكلية الأساسية الثانية (الحركة الثانية) تشتمل عليها الأبيات من ٤٤ ـ ٨٢، أي إلى نهاية المعلّقة»[٦١].

هذا التقسيم، يبدو اعتباطيّا إلى حدٍّ كبير، لأنه يتجاهل كثيرا من النقاط المحوريّة في النص، بالإضافة إلى أنه يحيل النص إلى مخططات هندسية يمكن تقسيمها وإعادة هيكلتها فكريا على النحو الذي يريده القارئ، لا على النحو الذي ينبغي أن تكون عليه. فهو يصنّف

النص في وحدات، بحيث تثبت له نتائج معينة أقرّها النسق النقدي سلفا. وربما يكون أبو ديب محقا في توجهه هذا، الذي يقارب فيه بين القوانين التقليدية للنص، والسنن الفكرية للناقد، ويحاول تطويع قوانين النص بأي طريقة لفهم النص عن طريق سنن الناقد الفكرية. وهذا التقابل أربك بلا شك النقد الأدبي العربي بأسئلة تتعلق بطريقة التعامل مع النص، فهل دراسة بنية النص في ضوء قوانين البنيوية تكفي لفهم النص؟ وأبو ديب يجري هذه المقابلة بوصفه بنيويا محترفا، ويتعذر فهم طروحات أبي ديب النقدية من غير الوعي بهذا التقابل بين النسق البنيوي النقدي، وقانون الشعر العربي، وهكذا، فإن البنيوية بوصفها منهجا لتحليل النص، أو لقراءته، لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها إلا عبر فكر نقدي يقوم على الولاء لقوانينها وسننها النقدية والفكرية، وهذا يعدّ أحد المآزق الفكرية للبنيوية التي تحبس النصوص في سجن قوانينها وسننها. ولذا فإن أبا ديب يستخدم في قراءته تصنيفات نقدية جاهزة، لأغراض معرفية ترضي النسق البنيوي، فيتخذ التعارضات/ التقابلات نسقا بنيويا مختزلا في فكرة الثنائيات الضدّية، مدخلا لقراءة نسيب القصيدة الشبقية، على حدّ تعبيره «لدينا أربعة تعارضات تشمل علاقات: المذكر/المؤنث، والمؤنث/المؤنث (دخول /حومل، وتوضح/ المقراة، وجنوب/ شمال، وعرصات/ قيعان)»[11]، ويرى أبو ديب أن هذه التعارضات تشكّل نسيج القصيدة، وهذا النسيج يعدّ مركزا مؤسسا لقراءة النص، بالإضافة إلى نفوذه وسلطته الخاصة في التحليل البنيوي، أو قراءة النص من منظور بنيوي، لأن قارئ النص سوف يفترض حتما وجود المعنى المسبق/ البنيوي، مع المعنى الحرفي/ النصّي، وربما يكون هذا الافتراض سببا في تنامي فكرة التعارضات أو الثنائيات الضدّية في النقد البنيوي. وتستولي هذه الفكرة (التعارضات) على أبي ديب، فيقدم لنا توصيفات بنيوية نظامية لطلل امرئ القيس، في محاولة لحضور مجموعة من المقولات البنيوية يمكن قراءة النص الشعري في إطارها «من الممكن رؤية الأطلال بوصفها مركبا للعلاقات التي تخلفها التعارضات وهي الموت/ الحياة، والزوال/ الديمومة، وتعمل لا على أنها قطعة نحيب تقليدية، ولكن بوصفها حركة عنيفة في معزوفة سيمفونية. هذا التركيب في العلاقات إنما يحدد المستوى العاطفي للقصيدة، ويولّد بنية دلالية تؤكد السبق لحدّة الاستجابات العاطفية والشهوانية على التفكير المتأمل أو التجربة. هذا واضح في تعارض مثل هم/ أنا، هم يقولون: لا تهلك أسى/ أنا أدع الدموع تتفجر وتسيل. هم يتأملون وينصحون/ أنا أستجيب تلقائيا وعاطفيا تماما»[12].

هذه الرؤى النقدية تحجب كثيرا من الطابع الحقيقي للعمل الأدبي، لأن هذا العمل أدبي في طابعه وغاياته، ولكن أبا ديب ظن بنسقه البنيوي أنه من الممكن أن يقدم لنا توصيفات بنيوية نظامية لعلاقات النص الداخلية، وهذا لا ينفي أننا أمام محاولة جادة ومخلصة للتوصيف البنيوي للنص الجاهلي، على نحو أنجح بكثير من كل ما قدّمته القراءات التقليدية

الكلاسيكية التي تنشغل بإلقاء الأحكام النقدية حول النص والشاعر، عن التفسير الموضوعي للنص، الأمر الذي يجعلنا نقدر مثل هذه المحاولات، التي تسعى وراء جزئيات بنيوية من الممكن أن تكوّن خصائص لعقل الشاعر.

البنى الذهنية/البنى النصيّة

يمزج أبو ديب بين البنى الذهنية لعقل المتلقي، والبنى النصيّة للنص الأدبي، فيقول: «لو أخذنا القصيدة الشبقية على أنها بنية تتولّد من جدل ثائيات مثل الحياة/الموت/الجفاف/الطراوة، الصمت/ الضجة، السكون/ الحركة، افتقاد الحيوية/ الحيوية، الزوال/ الديمومة، الهشاشة/ الصلابة، فإن الخاصية الرئيسية لهذا البناء، إنما تفرض نفسها على ذهن المتلقي، وهذه الخاصية هي التي ظلّت دون ملاحظة. ومع افتراض انها لوحظت فإن أحدا لم يتطرّق إلى الغوص في مغزاها. إن القصيدة تقع وتتحرّك داخل ثنائية ضدّية لها أهمية جوهرية بالنسبة إلى معناها»[14].

إن أبا ديب يقدم لنا طرقا مجرّدة لكيفية حدوث المعنى في النص الأدبي، من خلال النظام الذي يجمع بين البنى النصيّة للنص الأدبي، والبنى الذهنية للمتلقّي في سياق مشترك. ويبدو ولاء أبي ديب - ههنا - أكثر وضوحا للفكر البنيوي ممثلا في أحد أقطابه الأساسيين، وأقصد لوسيان جولدمان، وأفكاره البنيوية المطروحة في كتابه الشهير «البنيات الذهنية والإبداع الثقافي» (١٩٧٠)، فهو - أبو ديب - يفترض ثمة علاقة ما بين البنى النصيّة للنص الأدبي، والبنى الذهنية للمتلقّي، وهو بهذا المزج يتوجّه - معرفيّا - إلى استقراء طرق وآليات تساعد في التعرّف على المعنى، لأنه يهتم بالبحث في البنى الذهنيّة والتعرّف عليها، وكذلك التعرّف على البنى النصيّة، كان البحث في هذين المصدرين هو جل ما يطمح إليه الناقد، ولهذا نجد قراءة أبي ديب، ترتكز على الاهتمام بتمثيلات لبنى جنسية داخل عقل امرئ القيس، وهذا التوجّه جعل أبا ديب يطمح دوما إلى الاهتمام بالبنى العقلية، إلى الحد الذي جعله يتصوّر أنه بممارسته هذه سوف يتمكن من إزاحة النقاب عن الأفكار الذهنية اللاواعية داخل العقل، التي تتحكم فيه وتحركه من دون وعي منه. وهذه القراءة لها خطورتها، لأنها تعمل ضمن تقاليد فكرية بنيوية تشغل نفسها بالبحث عن أسباب حدوث المعنى عن المعنى ذاته.

إن فكر أبي ديب - ههنا - عالق بين الذهني، والنصّي، بين المجهول، والمعلوم، والثنائيات الضديّة هي لعبته المفضّلة في ممارساته النقدية في كيفية البحث عن المعنى، ثم يلجأ إلى التحليل النفسي ليبرر العلاقة بين البنى الذهنية، والبنى النصيّة، ومن ثم، يحاول الإفلات من تصنيف المعنى داخل النص، ويلوذ في المقابل بالتمثيلات الجامدة.

يحصر أبو ديب معنى النص في الغرائز الجنسية/ الشبق، ويجعلها مفتاحا لقراءة النص، فيقبل النص طواعية ما يقدمه القارئ من احتمالات للمعنى تدور حول هذا الموضوع، فهو يفترض أن سلوك امرئ القيس الجنسي يمكن أن يقدّم لنا جوابا عن الأسئلة التي تتعلّق بمعنى النص، ويحاول من خلال قراءته أن يخلق توازنا بين ذات امرئ القيس والفعل الجنسي الذي مارسه، ولكن هذه الافتراضات لا يمكن أن تكون بنية دالة، ولكنها تفتح آفاقا جديدة أمام تأويلات المعنى. إن أبا ديب حاول جاهدا إيجاد دور وظيفي، ودلالي، وبنائي لسلوك امرئ القيس الجنسي في قراءته، ولكن أبا ديب بالغ في تقديره لهذا الفعل، بل جعله مفتاحا لقراءة نص امرئ القيس. وهذا يدعونا إلى طرح سؤال مهم، ماذا يقرأ أبو ديب في النص؟ هل يقرأ أفكارا معاصرة في نص قديم؟ أم يقرأ النص القديم في ضوء أفكار معاصرة؟

هذا يكشف عن الجانب العقلي في التحليل البنيوي، الجانب الذي يهتم بالكشف عن الواقع الذهني الملازم للسلوك الفعلي، وتركيز أبي ديب على النزوع الجنسي لامرئ القيس جعله يتصوّر أنه توصّل إلى مركز الدائرة، وأنه يجيب عن المؤثّر والفاعل في النص، ولكن كل هذا يمكن أن يوفّر معلومة ربما تكون هامشية - إلى حد كبير - حول طبيعة الواقع الذهني لامرئ القيس، وحول طبيعة البناء النصّي للمعلّقة. ولكن قراءة أبي ديب، تجعل من القدرة المكبوتة/المكبوتات نسقا من إجراءات تحليل النصوص الأدبية، ويبدو أن اعتماد أبي ديب على الدراسات النفسية في قراءته لهذا النص، أسهم بشكل كبير في تدعيم سلطته كقارئ، يمنحه مساحات تأمليّة واسعة مكنته من إعطاء تصوّرات عن الأبعاد النفسية والسلوكية لشخصية امرئ القيس، واعتمد في ذلك على وعيه بالإسقاطات الفكرية والسلوكية التي عبّر عنها امرؤ القيس في نصّه.

ويمكن أن نلاحظ في هذا السياق تقاربا بين أبي ديب وتشومسكي الذي يفترض «وجود آليّات ذهنية محدودة داخل التحليل، ويمكن أن يهتدي إليها داخل الإجراء اللغوي للمتكلمين... لأنها تسعى إلى الكشف عن واقع عقلي ملازم للسلوك الواعي»[65]. ولكن أبا ديب اعتبر الآليات الذهنية كل شيء.

إن الأمر ههنا يتعلّق بنسق فكري يفرض نفسه على النص، لأن البنية الجنسية في قراءة أبي ديب، ليست بنية شعورية لامرئ القيس، بل هي بنية لا شعورية، لأنها تعبّر عن عملية غير واعية يرفضها المجتمع الجاهلي نفسه. حقا يمكن أن نتفق مع أبي ديب في وجود ثمة علاقة بين البنيات الذهنية للمبدع، والبنية التي تشكّل النص، ولكن لا نتفق على أن تكون هذه الفرضية مطلقة، بمعنى أن تؤدي البنى الذهنية بالضرورة إلى البنى النصّية، لأن النص نفسه يُبدع في إطار تقاليد أدبية معروفة ومُتفق عليها بين جمهور النقاد والمبدعين معا، والنص يعبّر عن نتاج ثقافي جمعي، يعبّر عن ثقافة الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المبدع، وأجد في تدقيقات جولدمان التالية إجابة عن هذه الإشكالية.

«١ - إن العلاقة الجوهرية بين الحياة الاجتماعية والإبداع الأدبي لا تتعلّق بمضمون هذين القطاعين من الواقع الإنساني، بل تتعلّق فقط بالبنيات الذهنية، أي بهذه المقولات التي تنظم - في الوقت نفسه - الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية والعالم المتخيّل المبدَع من طرف الكاتب. ليست هذه البنيات الذهنية ظواهر فردية، بل ظواهر اجتماعية، وهي لا تتعلّق بالمستوى المفهومي، أو بالمضمون، أو بالنوايا الشعورية ولا تتعلّق بأيديولوجيا المبدع، بل تتعلق بما يرى، بما يحس.

٢ - إن التناظر بين وعي المجموعة الاجتماعية، وبنية عالم النتاج ليس تناظرا في منتهى الصرامة والدقة، إذ يمكن أن يكون أحيانا مجرد علاقة غير دالة.

٣ - إن البنيات الذهنية التي يتعلّق بها الأمر هنا ليست بنيات شعورية، ولا بنيات لا شعورية بالمعنى الفرويدي للكلمة، بل هي بنيات تمثل عمليات غير واعية يمكن مقارنتها، في معنى من المعاني، بالبنيات العقلية والعصبية التي تحدد السمة الخاصة لحركاتنا وإشاراتنا»[٦٦].

إن تصوّرات أبي ديب المتعلّقة بالبنى الذهنية والبنى النصيّة، تقدّم لنا مثالا صارخا لسلطة القارئ حين يتأمل النص بعقل يسلّم بسنن وقوانين نظرية. يحاول تحديدها في قراءته للنصوص الإبداعية، فيحاول ترجمة أفكاره النظرية إلى واقع عملي من خلال النص، فينظر إلى النص من منظور معين، هو منظور البنيوية. إنه لا يمكننا قراءة نص أدبي من خلال قراءة بنيته بفكر بنيوي فحسب (لأن امرأ القيس في نصه عبّر عن أيديولوجيا جماعته التي ينتمي إليها في قالب أدبي نمطي، يعبّر هو الآخر عن أيديولوجيا إبداعية)، لأنها قراءة سوف تؤدي إلى مجموعة من النتائج تخضع لانطباعات القارئ الذهنية عن النص المقروء، وهذه القراءة تبدو - على الرغم من كل ذلك - غاية في الأهمية، لأنها تمثل حالة الاكتشاف الأولى للنص المقروء.

الخطاب الواصف... الخطاب الموصوف
(لعبة خلط الأفكار في الفكر البنيوي)

إن محاولة خلط الأفكار البنيوية بالوحدات النصيّة، تعد من أكبر المآزق الفكرية التي تواجه القراءة البنيوية للنص، وتعزّي بهذا الخلط، تفسير العمل الأدبي بواسطة بنيته، إن هذا النسق من التفكير يفرض نفسه - غالبا - على وحدات نصيّة يلعب القارئ فيها دورا مهما في إيجاد نقاط التشابه بينها وبين الأفكار البنيوية، فيؤكد وجود علاقات قائمة بين العناصر المكوّنة للنص، وصورته الكلّية أو شكله البنائي. ولرصد هذه الإشكالية، أتوقف أمام كلام أبي ديب تحت عنوان «خلق الثوابت» «سوف أقوم الآن بفحص موجز لواحدة من الخصائص الأساسية المحيّرة في الشعر الجاهلي كلّه، وهي

خاصية مهمة كذلك بالنسبة إلى القصيدة الشبقية. سوف أطلق على هذه الخاصية: خلق الثوابت. نجد في القصيدة الشبقية أن وحدتي «بيضة خدر»، و«الحصان» التكوينيتين لهما نوعية محيّرة، وهي التي أشرنا إليها من قبل. إن كلا من هاتين الوحدتين تطمح إلى تقديم الحيوية والعرامة في صورتها المطلقة. وتحكي الأولى قصة مغامرة تتضمن امرأة تعدّ تجسيدا كاملا للحافز الشبقي، أما الثانية، فتحتوي على حيوان يصوَّر على أنه تجسيد مطلق للحيوية والعرامة على المستوى الفيزيائي. ومع هذا فإن كلا من الوحدتين المكونتين تبدو منقسمة إلى نصفين قد يظهران متناقضين. نصف تتخلله الحيوية، وصور الحركة والحياة، على حين يسيطر السكون على النصف الآخر» (٦٧).

إن أبا ديب يتعامل مع النص - ههنا - كفيلسوف ينقل مقولات فلسفية من حقلها المعرفي الخاص، إلى مجال النقد الأدبي، وهذا التوجّه - على الرغم من أنه يمثل إضافة إلى النقد الأدبي في بعض الحالات الخاصة - يكون على حساب تفسير النص، لأنه يُخضع عملية قراءة النص وتفسيره لأفكار فلسفية مجردة، وهذا يقودنا إلى الالتفات إلى وجود أزمات وفجوات بين النص الأدبي وقارئه. فالقارئ قد يبالغ في تقديره معنى النص، أو يقلل من معنى النص تبعا لمنطلقاته الفكرية ومنهجه في القراءة. فخاصية خلق الثوابت التي طرحها أبو ديب تؤكد اعتبار المعنى أمرا مسلما به - ههنا - وتحديد الوحدات داخل النص (بيضة خدر، الحصان) أهم ممارسات أبي ديب نحو تحقيق هذه المسلمات، وهذا الأمر يعدّ جوهريا في استراتيجية القراءة البنيوية للنص الأدبي، فهي «تنطلق من نقطة وجود المعنى كأمر مسلّم به ومفروغ منه، ومن ثم تتحول عن دراسة المعنى إلى آليات خلق المعنى حسب قواعد علمية» (٦٨).

فأبو ديب يتعامل مع النص كتجسيد لبناء مجرد، ولهذا نجده منشغلا بتحديد القوانين العامة والخاصة التي تحكم النص، والنص عنده ليس إلا وسيلة لتسويق الأفكار البنيوية، ولهذا وجدنا قراءة أبي ديب ترتكز على بنية النص على حساب أدبيته، وثقافته، هذا بالإضافة إلى اعتماده على أطر معرفية ذات طابع إسقاطي - في معظم الأحيان - ويتمثل ذلك في الإغراق في التفسيرات الجنسية لسلوكيات المبدع (على الرغم من إعلان رولان بارت عن موت المؤلف!!)، وهذا الأنموذج على الرغم من أنه يبدو مُبهرا وبرّاقًا، لكنه يحبس نفسه داخل حدوده المعرفية والأيديولوجية، فهو يُخضع النص لمجموعة من الأفكار التصنيفية، والتأطيرية، والتكرارية، النظرية، يعمد فيها الناقد إلى إعادة وصف النصوص من خلال تأطيرها، وتصنيفها، في وحدات معتمدا على لعبة العناوين الرئيسية والفرعية، بهدف تكييف النص المقروء لإنتاج خطاب نقدي مواز للخطاب الإبداعي، يبهر القارئ بمصطلحاته الفلسفية، ليصبح الخطاب الواصف، أكثر قيمة وتنوعا من الخطاب الموصوف، وهذا ما نلحظه بشكل

واضح في تحليل أبي ديب لنص امرئ القيس. وأتوقف أخيرا أمام هذه الفكرة لتوضيح ما أقصده، يقول أبو ديب: «يشكّل بناء الثابت الأول، وهو المرأة، القوة الرئيسية التي تحدث توازنا مضادا للعلاقات الهشّة الموصوفة في الحركة السابقة في القصيدة. أما الثابت الثاني، وهو الحصان، فيشكّل قوة توازن للوحدتين السابقتين وهما وحدة الليل، ووحدة الذئب. وهكذا يكون بناء الثوابت تجلّيا أخّاذا للحنين اليائس الذي يتوق إلى إيقاف هشاشة الإنسان، أو العلاقات الإنسانية، وعبث ما يقوم به الإنسان من سعي وجهد. إن التحقق من أن مرور الزمن حتمي، وإن كل ظاهرة في الوجود تسكنها الحياة إنما هي زائلة ومعرّضة للتغيّر، وإنه لا شيء باقٍ إلا الموجودات الصلبة في الطبيعة، وهي الموجودات التي لا تحمل داخلها بذرة الحياة. وقد ولّد مرور الزمن في اللاوعي (بل ربما في الوعي) عند الشاعر الجاهلي رغبة حارقة لتجميد الزمن، وتثبيته ليصبح له حضورا لا ينقضي أبدا»[٦٩].

ينظر أبو ديب إلى النص كبنيات تجمع بينها علاقات، ويستخدم خلفيته المعرفية لتفسير هذه العلاقات، وهي تفسيرات تختلف بالضرورة عن قصدية المبدع، ولسد هذا الفراغ بين النص والقارئ، أو الفراغ الحاصل نتيجة صعوبة حدوث تطابق بين قصدية المبدع وتأويل القارئ، يلجأ أبو ديب/ كقارئ إلى فكرة تحديد النصوص وتأطيرها، تمهيدا لجذبها إلى مجاله المعرفي، ثم تفسيرها في إطار مرجعيته المعرفية، أو سننه النقدية.

إن أبا ديب - ههنا - يؤوّل بنية النص متخذا من الثنائيات الضديّة (الموافق/المفارق، الضمني/الصريح، المُعلن/المضمر) لعبته النقدية المفضلة في تطويع النص لأفكاره، فالمعنى في الفقرة المقتبسة أعلاه ليس نتيجة لصراع الأفكار داخل النص وتحليل القارئ لها، بل ناتج عن خلط الأفكار النصيّة بأفكار القارئ الفلسفية والمرجعية. حقا إن دور ثقافة القارئ مهم في تأويل النصوص، ولكن، ما نوع مرجعية القارئ الفكرية؟ هل هي مرجعية تسمح بالحوار مع مرجعيات النصوص، أم أنها مرجعية مهيمنة تفرض نفسها على النصوص؟ هل هي مرجعية تسمح بتأويل النصوص في سياقاتها الثقافية ومرجعيتها الأيديولوجية؟ (فالنصوص بما هي نصوص تنتمي بالضرورة إلى مجال ثقافي وأيديولوجي لا يمكن تجاهله). أم أنها مرجعية لا تسمح بتأويل النصوص إلا في سياقات القارئ المحددّة والمؤطّرة؟

إنه ينبغي لنا كقرّاء ألا ننظر إلى مكونات الخطاب الإبداعي على أنها قوالب ثابتة أو ثوابت تفرض نفسها على الخطاب - كما فرضها أبو ديب - لأن هذه المكوّنات ليست إلزاما على المبدع، أو إكراها له، ولكنها مجموعة من العلاقات ذات الصلات المعقّدة في طبيعتها وطبيعة تكوّنها، بحيث يصعب على القارئ تحديدها وتأطيرها، ولهذا فهي تحتمل تعددا في التأويل «فالتشكيلة الخطابية، لا تلعب دور شكل يوقف الزمان ويجمده لعشرات أو مئات السنين، بل تحدد انتظاما خاصا بتطوّرات زمنية، إنها تطرح مبدأ تمفصل الأحداث الخطابية بمجموعة

أخرى من الأحداث والتحوّلات والتقلّبات والتطوّرات. فالأمر لا يتعلّق إطلاقا بشكل لا زماني، بل بالصورة النظرية للتطابق والتوافق الموجود بين عدّة سلاسل زمنية»[20].

إن القراءة الفاعلة هي التي لا تفرض معنى معينا على النص الأدبي، بل تقترح عليه المعنى، لأن «النص الأدبي ملتقى تأويلات وأشكال من الفهم، يبنى المعنى بجهات مختلفة ومن مصادر متعددة، ويوفر بسبب التباسه وغموضه قرائن تفتح الطريق إلى هنا وهناك»[21].

فالتعامل مع النص المكتوب تعاملا انتقائيا يقوم على تحديد المواقف، وتأطير السلوك، وتقنين الأفكار، يساعد بلا شك على بناء الأنموذج الذي يريد القارئ إنشاءه حول النص، ولكنه في المقابل يسيء إلى معنى النص، ويزيد من صعوبة فهمه. لأن أبا ديب حاول بشتى الطرق والأساليب عزل الظواهر الأدبية في نص امرئ القيس عن واقعها العيني، وعن مجالها الثقافي وإطارها الاجتماعي، الذي ساهم في تشكيلها بطريقة لا واعية. ورغم اشتغال أبي ديب ضمن دائرة البنيوية على بنيات خطابية لها قيمتها، وجدّيتها المعرفية، مثل الوحدات التكوينية، والتعارضات، والبنى النصيّة والبنى الذهنية، والثنائيات الضدّية، وخلق الثوابت، وبنية الصور، والبنية الصوتية، لكنه تحت ضغط قوانين البنيوية وسننها النقدية، يسعى إلى إخضاع عناصر النص إلى أفكار البنيوية، أو خلط أفكار الواصف بالموصوف، لتسويق أفكار الواصف من جهة، وإكساب الخطاب الواصف صفة الشرعية النقدية من جهة أخرى، حتى يضمن للخطاب الواصف بقاءه واستمراره وهيمنته.

فالقراءة البنيوية، قراءة سلطوية - في جانب كبير منها - لأن أبا ديب كقارئ يكيّف النص مع ما يرتشيه، بمعنى أن النص لا يمارس فاعليته في عقل القارئ، بقدر ما تمارس الأفكار البنيوية دورها في عقله، وما يطرحه أبو ديب من تصنيفات وتحديدات لنص امرئ القيس، هي أفكار تبدو مراوغة، ومعقدة، وصعبة الفهم في هذا السياق، ربما تكون سهلة، ومرنة في سياقات نظرية أخرى، وهذا يؤكد بشكل مباشر أن هذه القراءة ترتبط بكيفية الافتتان بفكر ما دون تقبّل أفكار أخرى.

إن النص الأدبي يكون - غالبا - بمنزلة ستار يخفي أفكارا، ويضمر حقائق حياتية، ويعكس أيديولوجيا، وثقافة، بصيغ لغوية، تلعب فيها الألفاظ والسياقات دورا بارزا في الكشف عن هذه الأمور، ولكن أبا ديب ظل أسيرا لنماذج القراءة البنيوية، فحاول خلط الأفكار والحقائق والأيديولوجيات - أيديولوجيا النص، وأيديولوجيا القارئ - داخل قراءته، بالأفكار والمرجعيات البنيوية، وحاول جاهدا بلورة أنموذج نقدي يُقرأ في ضوئه التراث العربي، وما يؤكد هذا، قوله في مقدمته لهذه القراءة «لقد حاولت في بحث سابق عن الشعر الجاهلي أن أكتنه تطبيق التحليل البنيوي على قصائد معينة، وقد جرى فصل وحدات أساسية محددة لأكثر من قصيدة وتنظيمها في جداول على حدة. ولقد ساعد تحليل تلك الجداول أولا في تقديم بعض الصياغات النظرية عن طبيعة بناء أي قصيدة تناولتها الدراسة»[22].

تفصح هذه المقولة عن توجه أبي ديب النقدي بوصفه وسيطا بين النظرية النقدية، والنص التراثي العربي، ويتضح هذا من خلال خطابه النظري الواصف للبنيوية، الذي يسعى من خلاله إلى بلورة أنموذج نقدي بنيوي من داخل النص التراثي العربي، يدرج ضمن هذا الأنموذج كل تصوّراته عن التجربة البنيوية في علاقتها ببنية النص اللغوية، أو ببنيته النصيّة، ولهذا نجد أبا ديب ينطلق مباشرة في تحليل النصوص من إعادة تسمية القصائد بمسميات فلسفية فكرية تحتاج منا إلى مراجعات، فهو يسمي قصيدة لبيد بـ«القصيدة المفتاح» the key poem، ويسمي قصيدة امرئ القيس بـ«قصيدة الشبق» the eros poem، هكذا إذن يقرأ أبو ديب النصوص، كما لو كانت إفصاحا عن سلوكيات مضمرة، يضمرها الوعي الجمعي، ويفضحها التحليل البنيوي، لا سيما فيما يتعلّق بقصيدة الشبق، وتركيزه على موتيف غراميات امرئ القيس، وجعلها أداة لتعريف النص بأسره.

وهكذا يضع أبو ديب بقراءته المسافات بين الخطاب الإبداعي والخطاب النقدي، **الأول** يجسد ثقافة العقل العربي في العصر الجاهلي، **والثاني**، ينتمي إلى المرجع البنيوي الحديث. الثاني يجذب الأول إلى دائرته ومجاله المعرفي حتى يجعله معاصرا لنا على مستوى الفهم والإدراك. لكن هذه القراءة لا تساعد العقل النقدي العربي على ترميم الوعي بتراثنا الإبداعي، بل تجعله غريبا مُبهما ويصعب على الفهم، لأنها تشتغل بأنظمة المعنى الثابتة داخل النص عن أنظمة المعنى المتحركة داخل الثقافة. وعلى الرغم من هذا تقدم القراءة البنيوية اقتراحات معرفية قيّمة حول بنية النص اللغوية والأدبية، وهذا أمر غاية في الأهمية، لأن هذه الاقتراحات تفتح المجال أمام العقل النقدي الحديث للكشف عن بنيات النص، كما تكشف عن النظام اللغوي الذي يحكم النص الأدبي، مما يفيد البحث في البنية الثقافية للنص، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى الاهتمام بدراسة البنية الأيديولوجية للمجتمع الذي أنتج النص، وهذا أمر مهم جدا في استراتيجيات القراءة الثقافية.

الهوامش

1 الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت)، الطبعة الأولى (١٩٩٩م)، ص ١٠٣ .

2 المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة) (١٩٦٧م)، ص٩ .

3 نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، فصول، المجلد الخامس، العدد الأول (أكتوبر/ نوفمبر/ ديسمبر) (١٩٨٤م)، ص ١٠٣ .

4 فان دايك، النص وبنياته ووظائفه، مدخل أوّلي إلى علم النص، ترجمة محمد العمري، في «نظرية الأدب في القرن العشرين» إلرود إبش وفوكيما، افريقيا الشرق (الدار البيضاء - المغرب) (١٩٩٦م)، ص ٧٨ .

5 الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة (القاهرة) (٢٠٠٣م) الجزء الأول، ص ١١٦ .

6 رولان بارت، دروس في السيميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بن عبدالعالي وسالم يفوت، دار توبقال (الدار البيضاء - المغرب) الطبعة الثانية (١٩٨٦م)، ص ٨٥ .

7 نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، فصول، المجلد الخامس، العدد الأول (أكتوبر/ نوفمبر/ ديسمبر)، ص١٠١ .

8 المرجع السابق، ص ١٠٢ .

9 فولفجانج إيزر، فعل القراءة، ترجمة عبدالوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة) (٢٠٠٠م)، ص ٣ .

10 وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة والإعلام (بغداد - العراق)، الطبعة الأولى، (١٩٨٧م).

11 فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق (الدار البيضاء - المغرب) (٢٠٠٠م)، ص ١٧ و١٨ .

12 وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ص ١٢٥ .

13 فولفجانج إيزر، عملية القراءة: مقترب ظاهراتي، في «نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية» تحرير جين ب. تومبكنز، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة) (١٩٩٩م)، ص ١٣٣ و١٣٤ .

14 عبد الفتاح كليطو، مسألة القراءة، في كتاب «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، دار توبقال (الدار البيضاء - المغرب)، الطبعة الثانية (١٩٩٣م)، ص١٩ .

15 راجع، حسين الواد وهو يتعرض لصلة الآثار الأدبية بالأوساط الاجتماعية التي تظهر فيها «عند لوكاتش»، في «من قراءة النشأة إلى قراءة التقبّل»، فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، (أكتوبر/ نوفمبر/ ديسمبر) (١٩٨٤م)، ص ١١١ .

16 لن يتسع المجال لمناقشة هذه الظاهرة - ههنا - وأحيل القارئ إلى بحثنا الموسوم بـ «التحليل الثقافي والشعر القديم»، ورقة بحثية مقدمة إلى مؤتمر النقد الأدبي التاسع (٢٠٠٢م) بجامعة اليرموك (الأردن)، للتعرّف على متعة الحصول على المعنى من خلال مساءلة العلاقة بين عناصر الثقافة النسقية والنص. وسينشر البحث قريبا في مجلة فصول.

17 المرجع السابق.

18 حسين الواد، من قراءة النشأة إلى قراءة التقبّل، فصول (١٩٨٤م)، ص ١١٧ .

19 سارتر، ما الأدب، ترجمة محمد غنيمي هلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٠م)، ص ٧٢ و٧٣ .

20 المرجع السابق، ص ١٣٧ .

21 بير باربيرس، النقد الاجتماعي، في مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاظا، عالم المعرفة، (الكويت)، العدد ٢٢١، مايو ١٩٩٧م، ص ١٩٧ .
22 راجع عبد الفتاح يوسف، أسئلة الحداثة وإشكالياتها في الوعي العربي المعاصر، ورقة بحثية مقدمة إلى مؤتمر النقد الأدبي السادس (٢٠٠٣م)، جامعة جرش (الأردن).
23 سارتر، ما الأدب، ص ١٩٠ .
24 الشاهد بو شيخي، ندوة المصطلح وعلاقته بمختلف العلوم، كلمة منشورة في افتتاح الندوة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (فاس ـ المغرب)، عدد خاص، ١٩٨٨م.
25 احمد بو حسن، مدخل إلى علم المصطلح، (المصطلح ونقد النقد العربي الحديث)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، (بيروت ـ لبنان) عدد ٦٠/٦١ (١٩٨٩م)، ص٨٤ .
26 عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى (٢٠٠٠م) ص ٦٨ .
27 السابق، ص ٧١ .
28 حسن البنا عز الدين، مفهوم الوعي النصي في النقد الأدبي، الحضارة للنشر (القاهرة) الطبعة الأولى (٢٠٠٣م)، ص ٢٢ .
29 أبو عبيدة، كتاب النقائض، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق المستشرق الإنجليزي بيفان، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بيريل (١٩٠٧م)، القصيدة التي تحمل رقم ١٠٣، الأبيات ص ٩٨٦ .
30 راجع شرحا مفصلا لهذه العلاقة في أطروحتنا للدكتوراه بعنوان «شعر النقائض في العصر الأموي، دراسة في التقاليد الفنية، رسالة دكتوراه غير منشورة حتى الآن، كلية الآداب - جامعة الزقازيق (١٩٩٩م)، ص ٢٠٨ - ٢٢١ .
31 راجع القصة كاملة في، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري «تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، الجزء الأول دار المعارف (القاهرة)، الطبعة الرابعة (١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م) ص ٤٧٩ - ٤٨٢ .
32 سامي ادهم، إبيستمولوجيا المعنى والوجود، مركز الإنماء القومي (بيروت - لبنان) (د - ت)، ص ١٩ .
33 راجع، جوناثان كلر، اللغة، والمعنى، والتأويل، ترجمة رشاد عبدالقادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ١٠٩، شتاء ٢٠٠٢م.
34 شرح المعلقات العشر، للشيخ أحمد الأمين الشنقيطي، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان) (٢٠٠٣م)، الأبيات ص١٤١ .
35 محمد نجيب البهبيتي، المعلّقة الأولى، أو عند جذور التاريخ، دار الثقافة، الدار البيضاء (المغرب) الطبعة الأولى (١٤٠١ هـ - ١٩٨١م)، ص ٣٥ .
36 جان ستاروبنسكي، نحو جمالية للتلقي، ترجمة محمد العمري، دراسات سال (فاس - المغرب)، العدد ٦ (١٩٩٢م)، ص ٤٢ .
37 أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم ٥١، ص ٤٢ .
38 سورة هود، الآيات ٤٠/٤٣ .
39 حسين خمري، متخيّل النص وعنف القراءة، علامات (النادي الأدبي بجدة)، المجلد الحادي عشر، الجزء ٤١ (رجب ١٤٢٢هـ - سبتمبر ٢٠٠١م)، ص ٣٥٥ .
40 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف (مصر)، الجزء الأول، ص ٥١ .
41 للتعرّف على هذه الموضوعات بالتفصيل، راجع يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار

المعارف (مصر)، الطبعة الرابعة (١٩٨٦م)، الفصل الثاني، ص ١٨٢ - ٢٥٨ .

42 تيري إيجلتون، النقد والأيديولوجية، ترجمة: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت - لبنان)، (١٩٩٢م)، ص ٢١٩ .

43 سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة العربية وطقوس العبور، دراسة في البنية النموذجية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ٦٠، ١ (١٩٨٥م)، ص ٥٨ .

44 المرجع السابق، ص٦٠ .

45 المرجع السابق، ص٧٣ .

46 المرجع السابق، ص ٨٣ .

47 راجع الهامش رقم ١٥ من الدراسة نفسها .

48 كمال أبو ديب، نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر الجاهلي، فصول (الهيئة المصرية العامة للكتاب) المجلد الرابع، العدد الثاني (يناير/فبراير/مارس) (١٩٨٤م)، ص ٩٢ .

49 سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة العربية وطقوس العبور، ص ٧٤ .

50 المرجع السابق، ص ٧٥ .

51 جان فال، معنى الطبيعة، راجع، الطبيعة والثقافة، نصوص مختارة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر (الدار البيضاء - المغرب) الطبعة الثانية (١٩٩٦م)، ص٧ .

52 مالينوفسكي، الثقافة كأمر واقع، راجع الطبيعة والثقافة، ص ١١ .

53 سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة العربية وطقوس العبور، ص ٧٧ .

54 المرجع السابق، ص ٧٧ .

55 مالكوم بوي، جاك لاكان، راجع البنيوية وما بعدها، تحرير: جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة (الكويت)، العدد ٢٠٦، فبراير ١٩٩٦م، ص٦٢ .

56 سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة العربية وطقوس العبور، ص٧٩ .

57 المرجع السابق، ص ٨٠ .

58 كمال أبو ديب، نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر الجاهلي، ص ٩٢ .

59 جيزيل فالانسي، النقد النصّي، راجع مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، مجموعة من الكتاب، ترجمة: رضوان ظاظا، عالم المعرفة (الكويت)، العدد ٢٢١، مايو، ١٩٩٧م، ص ٢١١ .

60 المرجع السابق، ص ٢١١ .

61 أبو ديب، نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر الجاهلي، ص ٩٣ .

62 المرجع السابق، ص ٩٦ .

63 المرجع السابق، ص ١٠٠ .

64 المرجع السابق، ص ٩٣ .

65 راجع، النظرية التوليدية والشعرية الأدبية، ترجمة: بشير القمري، علامات في النقد النادي الأدبي بجدة، مج ١١، ج ٤١، رجب ١٤٢٢هـ - سبتمبر ٢٠٠١م، ص ٢٨٢ .

66 راجع، جولدمان وآخرين، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت - لبنان)، الطبعة الأولى (١٩٨٤م)، ص ٤٥ .

67 أبو ديب، نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر الجاهلي، ص ١٠٩ .

68 عبدالعزيز حمودة، الخروج من التيه، (دراسة في سلطة النص)، عالم المعرفة، (الكويت)، العدد ٢٩٨، نوفمبر ٢٠٠٣م، ص ٩٢ .

69 أبو ديب، نحو منهج بنيوي لتحليل الشعر الجاهلي، ص ١١٠ .

70 فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الثانية (١٩٨٧م)، ص ٦٩ .

71 محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، من قضايا التلقي والتأويل، (أعمال المائدة المستديرة الثانية التي نظّمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط)، منشورات كلية الآداب بالرباط، الطبعة الأولى، (١٩٩٤م)، ص٤٨ .

72 أبو ديب، نحو منهج بنيوي لتحليل الشعر الجاهلي، ص ٩٢ .

معالم في خطاب النقد الثقافي العربي المعاصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين

محاولة في توليف المؤتلف

د. سهيل الحبيب (*)

إذا كان بيان المشروعية يشكل أهم مداخل الكتابة الفكرية والنقدية، فإننا واجدون في حقيقة الأمر أكثر من مدخل يمكن أن يشرع لنا التصدي بالدرس لما نسميه في هذا البحث «خطاب النقد الثقافي» في الفكر العربي المعاصر. فضلا عن أن الكتابة عن الكتابة. كما الكلام عن الكلام الذي استصعبه ذات يوم التوحيدي. من آليات الإنشاء (فكر، إبداع، نقد...) وقوانين تطوره في مطلق الأحوال، فإنه كثيرا ما يحدث أن تجتمع شروط موضوعية مخصوصة في لحظة تاريخية معلومة لتجعل مدونة ما تقفز إلى صدارة مدارات الاهتمام وتستقطب فعاليات التفكير والكتابة ضمن سياق رهاني واضح.

ونحن على اعتقاد بأن الملابسات الشائكة التي أضحت تلازم الواقع الحضاري العربي اليوم (بدايات القرن الحادي والعشرين) فيها الكثير مما يدفع إلى الانشغال بمدونة الخطاب النقدي المدروس في هذا البحث. وللتدليل على هذا علينا أولا أن نقوم بتوصيف هذه المدونة

(*) باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - جامعة الزيتونة - تونس.

وشروط إنتاجها قبل الكشف عن دواعي الكتابة عنها واستجلاء ما يباطن هذه الكتابة من رهانات ذات صلة صميمية بواقع الأمة العربية اليوم.

بين إنتاج الخطاب وتحديد معالمه: من شروط عصر ما بعد هزيمة يونيو إلى شروط مرحلة ما بعد حرب الخليج الثالثة.

يهتم هذا البحث بمدونة فكرية عربية معاصرة محددة تنتسب إلى أكثر من علم فكري، بيد أنها تنتمي من حيث زمن إنتاجها وظهورها إلى حيز واحد هو العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين[١]. على الرغم من أن تمثلنا للتاريخ الفكري العربي في الأزمنة الحديثة والمعاصرة ما يزال محفوفا بالكثير من اللبس والخلط وعدم الوضوح، فإن أكثر من علامة تؤشر إلى أن هذه العقود الثلاثة تستقيم بذاتها عصرا محدد المعالم[٢] يحده من جهة البداية حدث هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧، وتدل على نهايته جملة الأحداث العالمية والإقليمية التي رافقت دخول التاريخ البشري القرن الحادي والعشرين والألفية الثالثة بعد ميلاد المسيح (العولمة وتفرد القطب الأمريكي وحربا الخليج وأحداث ٢٠٠١/٩/١١ وسقوط بغداد ...). وإذا كان اعتبار حيز إنتاج المدونة عصرا مخصوصا يمنح بعض مشروعية للبحث عن عناصر تجانس بين مكوناتها المختلفة، فإن الوجه الجدلي الآخر للعلاقة يبدو أمتن وأقوى وأكثر مشروعية. إذ بقدر ما تبرز عناصر التجانس تلك ويبرز ارتباطها بمعطيات الإطار التاريخي الذي ظهرت فيه، يتدعم القول إنها وليدة عصر معلوم وواحدة من تركيبته البنيوية.

يهدف هذا البحث إذن إلى رصد جملة من العناصر الفكرية (أفكار، رؤى، تصورات، مواقف... إلخ) تخترق حدود أكثر من مدونة عربية ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، وتشكل عناصر تجانس وتلاقي بينها. والغاية البعيدة من ذلك هي الاستدلال على وجود معالم خطاب عربي مخصوص يشكل علامة من أهم علامات الفكر العربي المعاصر في هذه المرحلة التاريخية المحددة.

وكان هشام شرابي قبل عقد ونصف العقد من الآن قد عمل على تحديد بعض ملامح هذا الخطاب الذي وصفه بأنه مازال في حيز التكوين[٣]، بيد أن شرابي اكتفى بمسح «بانورامي» سريع جدا لأعمال ما يقارب الاثني عشر كاتبا وكاتبة يمثلون الاتجاهات الخمسة الكبرى في الحركة النقدية: الماركسي، الفرويدي، البنيوي، التفكيكي، والنسائي[٤]. وقد بدا لنا ذاك المسح مفتقرا إلى البعد التوليفي الذي يجلي العناصر الفكرية التي تخترق حدود مدونة الكاتب الواحد وتشكل من معالم كبرى في الخطاب المرصود.

وإذ نستخدم هنا مصطلح «خطاب» لتوصيف هذه العناصر/المعالم كما فضل ذلك هشام شرابي بدلا من مصطلح «فكر»[٥]، فلكي نتجنب كل ما يمكن أن يوحي بانتظام أصحابه في ما اعتاد مؤرخو الفكر العربي تسميته بـ «التيار الفكري» أو «الاتجاه الفكري»

أو «المذهب الفكري»[٦]. فهذه العناصر/المعالم، وإن تؤشر إلى وحدة ما تجمع بين أكثر من طرح وأكثر من رؤية في الفكر العربي المعاصر، فإنها لا تشكل غير مستوى مخصوص من المستويات المتعددة التي تتضمنها تلك الطروحات والرؤى والتي تستبطن بكل تأكيد عناصر افتراق واختلاف. وإذا كانت عناصر الوحدة تكون ذات طبيعة جوهرية في سياق عملنا هذا، فإن زوايا أخرى في مقاربة المدونة ذاتها قد تجعل الجوهري والأساسي في مستوى عناصر الافتراق.

تتصل العناصر/المعالم المشتركة التي نهتم بها في هذا العمل بحيز إشكالي معلوم هو طبيعة الأبنية الثقافية[٧] السائدة في المجتمع العربي وعلاقتها بالأوضاع العامة التي أضحى يعيشها، وعلى هذا النحو تغدو شروط ما بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ مكونا أساسيا في بنية هذا الحيز الإشكالي، ومن ثم في بنية الفكر الذي انتظم فيه. ذلك أن حدث يونيو جعل قوى المجتمع العربي تجد نفسها لم تبرح بعد منطقة السؤال النهضوي الأول الذي طرح إثر حملة بونابرت قبل أكثر من قرن ونصف القرن من الزمن. لقد تمت استعادته بجميع مكوناته البنيوية، بما أن القوى الطلائعية في الأمة العربية عادت على ضوء نتائج الهزيمة تستفهم من جديد - في الجوهر وبغض النظر عن تعدد الصيغ - عن سبب تفوق الآخر وتأخر الأنا، عن سبب هذا الوهن الذي أحال العرب إلى لقمة سائغة للقوى الاستعمارية، وعن علة فشل القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي بشرت بالمشروع التحرري العربي، خاصة في عقدي الخمسينيات والستينيات، كما عادت تسأل عن السبل المخرجة من هذا الوضع الحضاري المهزوم.

إن المعالم التي سنجلي عناصرها عبر جهدنا التوليفي في هذا البحث تتعالق كلها في منظومة نظرية تدور رحاها حول محور مركزي هو المسألة الثقافية وخطورتها في مجتمع عربي يكابد واقع الهزيمة الحضارية ويتشوف إلى تخطيها. وانطلاقا من هذه الخصوصية الواسمة لهذا الخطاب تتضاعف راهنية هذا العمل التوليفي الذي نسعى إليه في هذا البحث حينما يتنزل في شرطية الوضع التاريخي للمجتمع العربي في مفتتح القرن الحادي والعشرين.

يجدر قبل كل شيء أن نذكر بالراهنية «العلمية» لمثل هذا العمل التوليفي باعتباره أنه داخل في نطاق فعل كتابة التاريخ الثقافي، وتاريخ الأفكار منه على وجه التحديد. ومشروعية هذا الفعل قائمة من حيث إنه اختصاص معرفي عريق يمارس باستمرار في المستويات الجامعية والبحثية والأكاديمية في جميع بلدان العالم، ومن حيث إنه كذلك حاجة حضارية تستشعرها دوما مختلف أمم العالم وشعوبه، وخاصة منها المتيقظة الواعية التي تحرص شديد الحرص على تعقل مختلف أطوار تاريخها في مختلف جوانبه المادية والمعنوية.

إن الكتابة في هذه اللحظة - مطلع القرن الحادي والعشرين - عن المدونة الفكرية العربية التي ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين تشكل في منظورنا حاجة موضوعية من زاوية علم التأريخ لظهور الأفكار وتطوراتها التاريخية وانتظاماتها البنيوية وقطيعاتها الهيكلية

وتمفصلاتها العمودية (من حقبة إلى أخرى) والأفقية (من اتجاه إلى آخر في نطاق ذات الحقبة). ذلك أن ردحا من الزمن يفوق الثلاثين سنة كفيل بأن يجعل طروحات فكرية تقوم وتتبلور وتكتمل وتصبح مادة للدرس من هذه الزوايا المخصوصة في علم تاريخ الأفكار. ثم إنه إذا كانت هذه المدونة مقترنة بشرطية تاريخية محددة التي هي حقبة ما بعد حرب ١٩٦٧، فإن المؤشرات التي رافقت نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن تؤيد - بقوة - الشعور بتجاوز هذه الشرطية إلى شرطية تاريخية جديدة تشكل الظاهرة العولمية بكل متبعاتها علامتها الفارقة.

وبغض النظر عن حدود القطيعة والتواصل بين أوضاع الأمة العربية في سنوات ما بعد نكسة يونيو وأوضاعها اليوم، فإننا نحس أن مرحلة ما بعد ١٩٦٧ بمختلف جوانبها - بما في ذلك منتجاتها الفكرية - قد ارتدت إلى مادة للتناول التاريخي والدراسة العلمية. إن هذا البحث إذ يسعى إلى توليفة منهجية تكشف عن معالم خطاب مخصوص عرفه الفكر العربي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، فإنه يرنو إلى أن تصب نتائجه في مقاصد التأريخ العلمي لفكر هذه المرحلة. وذلك عبر رسم ملمح من ملامحه البنيوية انطلاقا من إعادة تأليف/ترتيب أفكار متوزعة في أرجاء مدونة متعددة المؤلفين والمؤلفات.

بيد أن المعلوم أن فعل كتابة تاريخ الفكر - مثله مثل أي نشاط معرفي آخر في العلوم الإنسانية خاصة - ينخرط في سياق روابط جدلية بينه وبين الإطار التاريخي والاجتماعي الذي يتنزل فيه. بمعنى آخر، وبلغة الدرس الإبيستمولوجي، إن المعرفة ليست أبدا مجرد مواجهة ذات فردية لموضوعات معرفتها، وهذا لأن هذه الذات تواجه موضوعاتها وهي حاملة لشروط مجتمعية وتاريخية[8]. على هذا النحو يصبح رهان ضبط معالم خطاب النقد الثقافي الذي ظهر في الفكر العربي بعد حرب ١٩٦٧ رهانا يتخطى في هذه اللحظة ذاتها وبالضرورة المستوى المعرفي، ويلامس مستوى الفاعلية الفكرية والأيديولوجية في الواقع التاريخي المخصوص الذي أضحت تحياه الأمة العربية.

وكيف لا يكون الأمر على هذا النحو، والحال أن الشروط الحافة بهذا الواقع التاريخي المستجد قد حملت «المسألة الثقافية» في الوطن العربي والبلاد الإسلامية عامة إلى صدارة الشواغل الفكرية والسياسية. فلقد تراكمت في غضون العقد الأخير من تاريخنا جملة من المعطيات والعوامل الموضوعية جعلت قضية الثقافة العربية الإسلامية تبرز للوجود باعتبارها من أهم القضايا الإشكالية وأكثرها مثارا للجدل والنقاش. وذلك من جهة أنها قضية لم تعد تهم الشعب العربي والشعوب الإسلامية فحسب، بل أضحت تهم الكثير من شعوب العالم الأخرى.

وكان التبشير بالعصر العولمي في أواسط العقد الأخير من القرن العشرين أولى المعطيات التي أسهمت في تفجير الجدل حول مصائر الثقافات الخصوصية، في سياق وضع اتجهت فيه آليات الهيمنة نحو تدويل الاقتصاد وتدويل رأس المال وقوة العمل والإنتاج وكذلك تدويل انماط

الاستهلاك بل وتدويل الثقافة[9]. وعلى هذا الأساس برزت إشكاليات متعددة في هذا الشأن، وتدور كلها حول أي ثقافة يمكن أن تسود، وهل الكوكبية تلغي الخصوصية؟ من هو القادر على خلق قيم ومعايير ومعتقدات موحدة على مستوى العالم؟ هل يمكن تأقلم الثقافات المحلية مع ثقافة العولمة ...؟[10].

لقد طُرحت إشكالات العولمة الثقافية بشكل خاص على ثقافات الشعوب والأمم التي فُرض عليها الانخراط في الفضاء الكوني المعولم من دون أن تكون مستعدة لذلك. ومنها الثقافة العربية الإسلامية. إذ أضحت هذه الثقافات أكثر عرضة لاستيعاب تحولات ذات مصادر خارجية، مما جعل أكثر التقديرات والأطروحات لا تذهب فقط إلى حد التوجس من نتائج التحولات الجذرية الخارجية القسرية المفروضة على الثقافات القومية والوطنية، بل تصل إلى حد إطلاق صيحات خطر اندثار هذه الثقافات وذوبانها في ثقافة القوى المهيمنة على الفضاء الكوني المعولم.

في هذا الخضم الذي أضحت فيه ثقافتنا العربية الإسلامية - بصفتيها القومية والدينية - تواجه تداعيات مسار العولمة على المستوى الثقافي مثل الكثير من ثقافات الشعوب غير الغربية، بل غير الأنجلوسكسونية تحديدا[11]، جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتزيد من تفجر المسألة الثقافية العربية الإسلامية وتضفي عليها أبعادا «عالمية» كما لم يكن الأمر من قبل.

لقد أضحى الحديث عن مكونات الثقافة العربية الإسلامية وطبيعتها في صميم جدالات النخب الثقافية والسياسية والأكاديمية الأمريكية - وحتى غير الأمريكية - حول خلفيات هذه الأحداث ودوافعها العميقة. وبرزت في هذا السياق طروحات ما سمي بـ «مدرسة الصور النمطية» أو مدرسة «المستشرقين الجدد» التي تنطلق من أن بعض التكوينات الثقافية وأجزاء من تراث وتقاليد وقيم بعض الشعوب تسهم في دفع أطراف منها إلى التطرف والعنف[12] وعلى هذا النحو وقع تفسير تفجيرات ١١ سبتمبر بأسباب هيكلية تمس في العمق طبيعة المنظومة الثقافية التي يعتنقها منفذو العمليات (عرب مسلمون).

لقد ألقت هذه التفسيرات بظلالها على سياسات الولايات المتحدة الأمريكية ودول الغرب عامة، إذ وقع التحول - على حد عبارة أحد الدارسين - «من الجيوستراتيجي إلى الجيوثقافي»، ذلك أنه من أجل فهم الإرهاب والأخطار الجديدة وتحقيق الهيمنة السياسية والاقتصادية، برز اهتمام في الغرب بدأ يتعاظم تدريجيا بدور الثقافة والإرث الثقافي في السياسة العالمية[13]. وعلى هذا النحو أضحت المسألة الثقافية في المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية عامة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر مجالا للتفكير العلني والتدخل المباشر من قبل السياسة الأمريكية والسياسات الغربية عامة. إذ دار نقاش مستفيض حول كيفية التعامل مع الخلفيات التي تفرز الإرهاب الجديد، والتي تتهم القاعدة

بترويجه وتزكيته. وقد بدا لبعض الأوساط الأكاديمية والسياسية أن تركز على البيئة الثقافية أو الدينية التي تولد «التطرف»، ومن ثم الإرهاب[١٤].

وقد كشفت ملابسات التدخل الأمريكي في أفغانستان ثم في العراق عن مدى الخطورة البالغة التي أصبحت تكتسيها أبعاد المسألة الثقافية العربية الإسلامية وارتباطها الصميمي لا بمستقبل الشعب العربي والشعوب الإسلامية فحسب، بل بمستقبل جميع شعوب المعمورة عامة. إذ أظهرت السياسة الأمريكية أن من أهدافها إحداث تغيير ثقافي في العالم العربي يبدأ من بغداد، وهذا التغيير الثقافي سيشمل كل شيء تمهيدا لوضع منظومة ثقافية جديدة. ويذهب بعض صناع القرار في الولايات المتحدة وفي عواصم غربية أخرى أن تغيير العقل القديم وإسقاط جداره لن يتم إلا بإيجاد عقل جديد[١٥].

ولقد تتالت خلال الأشهر التي أعقبت إسقاط نظام البعث في العراق التصريحات والمبادرات الغربية التي تذهب في اتجاه فرض الإصلاح على المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية. وسابقت في هذا الإطار السياسات الأوروبية (المبادرة الدنماركية والمبادرة الألمانية التي أيدتها فرنسا) السياسة الأمريكية التي انتهى بها الأمر إلى طرح «مبادرة الشرق الأوسط الكبير» على اجتماع قمة الثمانية.

لم تكن هذه الشروط الخارجية الموضوعية إلا لتزيد من تشعيب أبعاد الإشكال الثقافي في الفكر العربي الراهن الذي دخل القرن الجديد مثقلا بتوالي نكسات التحرر والنهضة في التجارب التاريخية التي عرفتها الأمة العربية خلال القرنين الماضيين. ولا نعتقد أن هامش الخلاف سيكون واسعا بشأن خطورة المشكل الثقافي بالنسبة إلى أجيال مثقفي الأمة خلال العقود القريبة القادمة، بل لا نعتقد أنه من قبيل المجازفة القول إن السؤال الثقافي سيكون الأخطر على الإطلاق في هذه العقود.

وإن نظرة ولو سريعة على المشهد الفكري العربي الراهن تبرز إلى أي درجة أصبحت تشغل المثقفين العرب هذه «الهجمة» الخارجية العولمية المركزة بالأساس على هدف التغيير الثقافي في المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية. وإذا كان من العسير جدا أن نحاصر في هذا المقام جميع المواقف التي تعج بها الساحة الثقافية العربية اليوم تجاه مطالب التغيير الثقافي الخارجية، فإنه بالإمكان في هذا الصدد أن نميز اتجاهين كبيرين: **اتجاه** يدعو إلى التحصن خلف الأبنية الثقافية العربية السائدة باعتبارها رمزا للهوية والخصوصية، وباعتبار أن استهدافها من قبل القوى الخارجية يقوم دليلا على أنها مصادر القوة في الأمة وقلاع تتحطم عليها مشاريع الاستعمار والهيمنة[١٦]. أما **الاتجاه الثاني** فيجتمع أصحابه على موقف مفاده أن التغيير الشامل في المجتمع العربي، بما في ذلك التغيير الثقافي، يشكل حاجة داخلية ومطلبا قوميا قبل أن يكون هدفا للقوى الخارجية، وأن النهضة الحضارية التي تتشوف إليها

الأمة العربية تتطلب تجديدا في الأبنية الذهنية والرؤى الفكرية والمنظومات القيمية والحقوقية وغير ذلك من الأنماط المعنوية التي تدخل في باب الثقافة في مفهومها الأنثروبولجي والسوسيولوجي[١٧].

وعلى هذا الأساس، إذا كانت الشروط التاريخية الموضوعية اليوم تدفع إلى صدارة المشاغل إشكالية التغيير الثقافي في الوطن العربي ضمن جدل إرادة الهيمنة الخارجية وإرادة النهوض والتحرر الداخلية، فإنه يصبح من الجلي مدى خطورة عمل توليفي منهجي «تاريخي». كالذي نسعى إلى أن نؤسس له في تالي مفاصل هذه الدراسة . وراهنيته، عمل يحاول أن يشكل في بعض المعالم الكبرى ما انتهى إليه خطاب نقدي عربي معاصر في شأن المسألة الثقافية العربية الإسلامية ومدى ارتباطها بالواقع الحضاري المهزوم الذي تعيشه الأمة العربية ومدى خطورة منزلتها في حركة تجاوز هذا الواقع.

المعلم الأول - تشخيص الثقافة العربية باعتبارها وسائل للفعل الاجتماعي: بين إجرائية مفهوم «الأيديولوجيا» وجلائية مفهوم «العقل»

كان دوي هزيمة حرب الأيام الستة مزلزلا في نفوس أبناء المجتمع العربي وعقولهم. وسبب ذلك أنهم أفاقوا على حين غرة على حقيقة مرة مفادها أنهم قد أخطأوا التقدير حينما بالغوا في الشعور بأنهم حقيقة في طريق إنجاز مشروعهم التحرري القومي الاجتماعي بشعاره الثلاثي السائد زمن ذاك (حرية، وحدة، اشتراكية). لقد أعادت هزيمة الجيوش العربية وضياع مزيد من الأراضي العربية إلى الأذهان صورة المجتمع العربي العاجز والمتخلف وفوارق القوة التي تفصله عن القوى الخارجية المتربصة به. ومن ثم أعادت إلى التداول من جديد مضامين السؤال النهضوي الأول المستفهم عن سر تخلف الذات وتفوق الآخر، لكن الأبعاد الإشكالية للسؤال كانت هذه المرة أكثر امتدادا من قبل بحكم أنها تتمثل فشل أكثر من تجربة نهضوية وإصلاحية وثورية على مدار ما يزيد عن القرن من الزمن في تاريخ العرب الحديث.

دفعت هزيمة يونيو إلى بروز حراك فكري واسع النطاق في المجتمع العربي شغلته مسببات الواقع الحضاري العربي بمختلف تجلياته وأسباب فشل محاولات تخطيه بعد أكثر من قرن من الوعي به والعوامل الكفيلة بتحقيق هذا التخطي، أي بتلافي واقع تخلف الأمة العربية تجاه الآخر الغربي الاستعماري المهيمن عليها.

كان كثير من أرباب الفكر والنظر في السنوات التي أعقبت الهزيمة متفقين على أنه . كما يقول عبد الله العروي رائد الخطاب الذي نسعى إلى ضبط معالمه في هذا البحث . لا بد من اعتبار ظاهرة التخلف من جميع جوانبها ... والنقطة الوحيدة التي لا تقبل الجدال هي أن الخروج من التخلف غير ممكن مع قبول التبعية، ولا بد من تحرير الإرادة القومية قبل أن

نكتشف طرق التحرر السريع[١٨]. وإذا كان العروي يرى أن «استراتيجية الخروج من التخلف أو التبعية هي واحدة»، فإنه يستدرك قائلا: يبقى مشكل تحديد الأسبقية بين واجهات الصراع الثلاث: الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. ولا بد من البت فيه سواء أسمينا الوضعية التي نعيشها تأخرا أو تبعية[١٩].

يحدد العروي بهذه الكيفية مناط الجدال الذي ستتفرع عنه خطابات مخصوصة في تشخيص سببية الخلل في الواقع العربي ومنهجية تلافيه. ومنها هذا الخطاب الذي سيصرف تخليلاته نحو البرهنة على أولوية المستوى الثقافي وحاسمية فعله في الواقع العربي. وإذا كنا نقدر أن للعروي ريادة في التأسيس لهذا الخطاب، فذاك لأن الرجل كان الأول - في حدود اطلاعنا - في انتهاج خط المقاربة الثقافية - ومن موقع ماركسي بالذات - ودافع عنها باستماتة.

اعتمد عبد الله العروي في تجسيده للمعطى الثقافي العربي السائد بادئ الأمر مفهوما مخصوصا هو «الأيديولوجيا العربية المعاصرة». فتحت هذا العنوان أصدر الرجل سنة ١٩٦٧ طرحه الشهير الذي أسماه «دراسة الوضع الثقافي» العربي بدافع ما لاحظه من تعثر واضح على المستويين السياسي والثقافي في مسيرة المغرب بعد عشر سنوات من استقلاله[٢٠]. وقد أشار العروي منذ المدخل أنه يعي خياره المنهجي الذي يسبق التحليل الثقافي عن التحليلين الاقتصادي والسياسي[٢١].

اندرج بحث العروي في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، كما أقر هو بنفسه في ما بعد - في سياق مباحث «اجتماعيات المعرفة»، إذ قام بربط المنظومات الفكرية الجارية عند العرب منذ قرن ونصف بالأوضاع الاجتماعية وبالظرف التاريخي[٢٢]. وإذ محض العروي مفهوم الأيديولوجيا لتوصيف هذه المنظومات، فإنه قد استخدم المفهوم في ثلاثة معان هي «أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق إنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه»[٢٣].

لم يكن مقصد العروي في هذا الكتاب غير لم شتات أيديولوجيا «مشتتة في برامج الفئات العربية، في تطلعات الأفراد وممارستهم»[٢٤]. ومن ثم لم يكن مقصده من تعيين هذه المعاني الثلاثة تحديدا لمفهوم الأيديولوجيا، بقدر ما كان وصفا «يدخل في نطاق النمذجة، أي أنه يذكر ببعض الخصائص المضمونية لأداليج (أيديولوجيات) عينة»[٢٥]. مشخصة في ثلاثة تيارات/شخصيات: الشيخ ورجل السياسة وداعية التقنية. بيد أن العروي لا ينفي كون تلك المعاني سمة مشتركة تتخذ بموجبها «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» مفهوم الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها»[٢٦].

يتخذ عمل العروي المبكر هذا بعدا تأسيسيا رياديا في مقاربة عناصر الثقافة وخطورة دورها في الوضعية الحضارية العربية الحديثة والمعاصرة. ويتلبس مفهوم «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» بكل الخصائص الإجرائية المعبرة عن نهج هذه المقاربة. فليست هذه الأيديولوجيا «شقشقة فارغة لا مغزى لها ولا فائدة، بل بالعكس إنها كلام دال ومفيد، منظم ومتماسك، هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والإنجاز»[27]. فالمفهوم هنا لا يستوعب فحسب العناصر الثقافية العربية السائدة (كلام دال ومفيد)، بل يومئ كذلك إلى بعدها البنيوي (منظم ومتماسك)[28]، ويصرح بوظائفيتها وفاعليتها (الإرشاد إلى مسالك العمل والإنجاز). غير أن الفاعلية هنا لا تتخذ بعدا إيجابيا، بمعنى الإرشاد إلى تحقيق فعلي للإصلاح المتطلع إليه، بل تتخذ بعدا سلبيا، في معنى عرقلة الوصول إلى ذاك الإصلاح. إذ كيف للأيديولوجيا العربية المعاصرة أن ترشد النشاط التخطيطي (الإصلاحي) العربي وأن لا تنير له الطريق، وهذا ما قررناه في البداية، إذا كانت محايدة عنه مفارقة له في كل لحظة، كما قررنا ذلك في النهاية؟»[29].

انتهى العروي في خاتمة بحثه إلى موضوعات اعتبرها مستساغة من القارئ وإلى أخرى حسب أنها تثير استنكاره[30]. ولا يهمنا في هذا الموضع محتوى هذه الموضوعات أو تلك، بقدر ما يشدنا تنصيص المؤلف على أن الموضوعات المستنكرة «تناقض معتقدات شائعة وراسخة بين الجمهور. ووجه التعارض واضح، إذ لم تدرس إلى حد الساعة الأفكار والمذاهب العربية إلا بصورتها انعكاسا مباشرا للبنية الاجتماعية، وهذا الموقف هو أيضا من آثار الماركسية المبتذلة المبسطة». هذا في حين أن العروي اقترح «نهج طريق معاكس، والبدء بدراسة الأدلوجة (الأيديولوجيا) أو الدعوة، واكتشاف ما تحمل في طياتها من إيماءات لبنية اجتماعية ليست يقينا البنية الراهنة في المجتمع العربي»[31].

كانت الجدالات - بل الاعتراضات - التي أثارها طرح العروي في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» متزامنة مع أجواء ما بعد النكسة. فكان ذلك شرطا من الشروط الموضوعية التي دفعت بالرجل إلى أن يعمق خطه في المقاربة الثقافية. ذلك أن كتابات العروي الموالية لم تكن تتمثل إشكالات فشل النظام العربي آنذاك المتولدة عن هزيمة يونيو فحسب، بل كانت تستحضر كذلك في الوقت نفسه الاعتراضات الحادة الموجهة إلى منهجه الذي قلب رأسا على عقب الطريقة الماركسية الكلاسيكية - التي وسمها بالمبتذلة المبسطة - في تحليل المجتمع بأن جعل الأبنية الثقافية محددة لنظريتها الاقتصادية والسياسية[32].

يواجه العروي معترضيه متسائلا: «عوضا عن التراشق بتهمة المادية أو المثالية، أليس من الأنسب بحث الظروف الموضوعية للتأكد من موقع عقدة التناقضات، هل هي في مستوى العلاقات الإنتاجية أم في مستوى القيم الجماعية؟»[33]. لقد رأى العروي أن عجز حركة

التحرر العربية عن بلوغ أهدافها . هذا العجز الذي أبانت عنه هزيمة يونيو المدوية . قد كشف عن أهمية ما كان قد دعا إليه من تقويم للمستوى الثقافي العربي مجسدا في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ذلك أن «من ينكر ضرورة هذا التقويم الأيديولوجي، يريد أن يجمد الحركة التحريرية العربية في مستوى ما قبل ١٩٦٧»(٣٤).

وهكذا نلفي العروي في كتابات السبعينيات يؤكد: «إننا لا نناقش الحركة التحريرية العربية ببرامجها وتنظيماتها، إنما نناقش المنطق الذي حررت به البرامج وفسرت به الأهداف وطبقت الشعارات. وإذ نفرز المستوى الأيديولوجي، فلأن الواقع ذاته جعله مركز التناقضات العامة»(٣٥). وهكذا يعين العروي ما يسميه بـ «المستوى الأيديولوجي» في حركة التحرر العربية المهزومة باعتباره مستوى متمايزا عن البرامج/الأهداف التي حددتها. فهذه البرامج/الأهداف بالنسبة إلى العروي لا خلاف على سلامتها وصحتها، إذ «ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديموقراطية، والوحدة (والترتيب قابل للتغيير)»(٣٦).

إن «الأيديولوجيا العربية المعاصرة». مناط الجدال والخلل في منظور العروي . هي «المنطق الذي حررت به البرامج وفسرت به الأهداف وطبقت الشعارات». وهذه الأيديولوجيا/المنطق لا تعني غير «القواعد الذهنية المتبطنة في سلوك الأفراد، وفي أحلام الرجال ورسوم الأطفال، في الآداب الريفية ونفسانيات الأبطال الروائية، في نصائح الأمهات ودروس التربية الأخلاقية. وهذه الأيديولوجيا هي منطلق تصور الأحوال السياسية العامة، الداخلية والخارجية، وعلى أساسها تتخذ قراراتها كل الفئات المتصارعة على النطاق المحلي والعربي»(٣٧).

وهكذا نرى العروي إذ اندفع في مرحلة ما بعد النكسة يجذر نهجه في المقاربة الثقافية، فإنه بالتوازي مع ذلك عمل على تعميق الأداة الإجرائية المفهومية التي اعتمدها في هذه المقاربة (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) **منصصا على مكونها الثقافي ووظيفتها من حيث إنها فاعلة سياسيا واجتماعيا**. ذلك أن «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» تستوعب في الأفق المفهومي الذي يحدده العروي الثقافة العربية في جل مكوناتها . إن لم نقل في كلها . من حيث هي قواعد ذهنية ومنطق يحدد الأفعال الاجتماعية. «وبما أن المنطق تعبير فإنه بالضرورة تأويل، وبالتالي اختيار». من هنا «تكمن أهمية التمييز بين منطق الثقافة وبين الأعمال الثقافية. الأعمال موروث جامد لكن المنطق هو الذي يجعل المرء يهتم بهذا العمل ويهمل ذاك»(٣٨). بمعنى آخر إن الأيديولوجيا من حيث كونها منطق الثقافة ليست غير «منظومة وسائل ذهنية للفصل والاختيار والاتجاه: الاختيار بين سلوكين، الفصل بين رأيين، الاتجاه وسط دروب التاريخ المتشعبة»(٣٩).

لم تكن كتابات/مشروع عبد الله العروي في تقديرنا إلا لحظة تدشينية وريادية(٤٠). لخطاب عربي معاصر ستتسع حدوده لتشمل كتابات/مشاريع أخرى لمفكرين عرب بارزين تميزت

عطاءاتهم بالغزارة البحثية والتنظيرية في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين خاصة، وذلك استنادا إلى خلفية تلاحق علامات فشل المساعي التحررية والنهضوية في المجتمع العربي خلال تلك الفترة. إذ بقدر ما كانت سنوات ما بعد نكسة يونيو تتعاقب ومظاهر إخفاق النظام العربي السائد تتجلى وتنكشف، كانت الطروحات الفكرية تتبلور في اتجاه البحث عن خلل فشل المشاريع النهضوية والتحررية العربية في المستوى الثقافي السائد.

تعد طروحات محمد عابد الجابري في «نقد العقل العربي» من أهم تلك الطروحات التي ظهرت في بداية ثمانينيات القرن الماضي[41] معلنة بوضوح انخراطها في مسار المقاربة الثقافية للواقع الحضاري العربي. والجابري - مثل العروي تماما - يصدر عما يوفره هذا الواقع من دلائل قوية على خيبة المساعي النهضوية والتحررية التي بذلها العرب خلال ما يزيد على قرن من الزمن. ذلك أن «الواقع اليومي [العربي] الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلا، وكل يوم، بأن «شيئا ما» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة العربية»، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة»[42]. وبعد أن يستعرض الجابري مجموعة المواقف والرؤى السائدة في تشخيص ظواهر فشل المساعي النهضوية العربية وأسبابها، يردف بالقول: «ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي «يقرأ» بها العربي و«يرى» و«يحلم» و«يفكر» و«يحاكم» ... إنه «العقل العربي»(*) ذاته»[43].

لم يكن مشروع محمد أركون في «نقد العقل الإسلامي»، الذي زامن في ظهوره مشروع الجابري، بعيدا عن تداعيات فشل أنظمة ما بعد الاستقلال في الأقطار العربية في تحقيق أهدافها المعلنة. فهو مثلا حينما يتحدث عن «التنمية» التي عملت هذه الأنظمة على تحقيقها في عقود النصف الثاني من القرن العشرين يؤكد أن هذه «التنمية» ظلت ... بطيئة وقطاعية، ومرتبطة خاصة باستراتيجيات «القوى العظمى»[44]. وهو يوافق على أن سياسة هذه الأنظمة تجاه الغرب بقيت بعيدة عن «النمط الاستقلالي الموجه» بحكم أنها ظلت أسيرة «ثلاثة نماذج: التبعية، الرفض والعنف، أو الانسحاب إلى الكهف»[45].

لم يتوان أركون في رد هذه المظاهر الاقتصادية والسياسية - التي تنم عن فشل تحقيق الأهداف التحررية والإصلاحية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين - إلى عوامل ثقافية. فهو يرى أنه إذا كانت البلدان الإسلامية تشهد خاصة منذ الخمسينيات انتشارا - بدرجات جد متفاوتة - للعقلية التخطيطية قصد تحقيق التنمية، فإن «هذه العقلية تنطوي على أنماط فكرية وسلوكات عملية وتصورات بشأن الإنسان والتاريخ لم تكن المجتمعات الإسلامية، بوصفها حصيلة لتطورات مخصوصة، مستعدة لها»[46].

(*) كل ما هو بارز بالخط العريض في الشواهد التي يستخدمها هذا البحث هو من وضع أصحابها.

يعتبر أركون أن السياسات الثقافية للبلدان العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال السياسي قد منحت «الخطاب الأيديولوجي الذي نصفه بالتحرري (أيديولوجيا الكفاح) الأولوية والأسبقية». ويتساءل أركون: «ماذا حصل مثلا لأنظمتنا التربوية في البلدان العربية منذ ١٩٥٢ (التيار الناصري والمد القومي)؟ ماذا أنجزنا في الميدان التربوي لتمكين الأجيال الناشئة في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من دخول التيار التاريخي الحديث ومواجهة التحديات التاريخية والفكرية العلمية المحيطة بنا؟ .... ترانا إلى الآن نمنح الميادين الاقتصادية والتقنية أهمية في حل مشاكلنا الاقتصادية ولم نحلها. كما أننا أهملنا تماما تعليم التاريخ وفق المنهج الحديث، لأن التاريخ هو المفتاح لكل هذه القضايا التي نتحدث فيها»[٤٧].

لا يشكل ظهور مشروعي الجابري وأركون في «نقد العقل العربي» و«نقد العقل الإسلامي» مع أوائل عقد الثمانينيات من القرن العشرين تحولا نوعيا عن كتابات العروي في «نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة». فالالتقاء واضح في جوهر الرؤية التي ترد فشل مشاريع النهضة والتحرر في الوطن العربي إلى الأساس الثقافي. وقد يكشف لنا تفحص مفهوم «العقل» في سياق مشروعي الجابري وأركون عن جوانب من هذا الالتقاء الموضوعي الذي نزعمه.

يلابس مفهوم «العقل» عند الجابري مفهوم «الثقافة»، ويقترن به مطلق الاقتران. ففي الفصل الأول من الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» يكتب الجابري: «إن العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والثقافة الأوروبية الحديثة يؤكد **تاريخية هذا العقل**، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية». إذن «فإن العقل الكلي» هو «كلي» **فقط داخل الثقافة التي أنتجته**»[٤٨].

إن العقل في السياق المفهومي الذي يعتمده الجابري هو أداة الإنتاج النظري التي تصنعها كل ثقافة. على هذا الأساس فإن «العقل العربي» في هذا المنظور «ليس شيئا آخر غير هذا «الفكر» الذي نتحدث عنه: **الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات**»[٤٩]. وهكذا تتحدد هوية العقل العربي عند الجابري أولا باندراجه في بنية الثقافة العربية، وثانيا بتميزه من حيث إنه يشكل الوجه «الأداتي» في هذه الثقافة لا الوجه «المضموني».

ويرى الجابري أن باعتماده مفهوم العقل في معنى الثقافة/الأداة يكون منسجما مع الرؤى المعاصرة. إذ «لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم «العقل» ذاته. لقد كان الفلاسفة ينظرون إلى العقل كمحتوى ... أما الآن فقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو **فاعلية لا غير**»[٥٠].

وإذا كان العقل في هذا المنظور الجديد هو أداة للإنتاج النظري فإن فاعلية هذا الإنتاج تكمن في بعده الوظيفي الأساسي الذي لا غنى عنه بالنسبة إلى كل انتظام اجتماعي. ذلك أن «العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»[51]، و«الحياة الاجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل، والإنسان لا يحيا حياة اجتماعية ... إلا بخضوعه لتلك القواعد. وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية ... بتعدد وتباين الأنماط الاجتماعية»[52].

لا يحسم الجابري في هذا المستوى النظري الصرف في مسألة الأولوية بين العقل/القواعد والنمط الاجتماعي الذي ينتظم به، ولعل تعبيرا من قبيل «تتعدد أنواع القواعد العقلية ... بتعدد وتباين الأنماط الاجتماعية»، قد يوحي بأن النمط الاجتماعي هو الذي يحدد القواعد العقلية التي تناسبه. غير أن هذه المسألة تبدو لنا محسومة بشكل واضح عند الرجل في الاتجاه المعاكس حينما ينزلها في السياق العربي. ذلك أنه يرى أن «السؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، أو لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية العربية في «القرون الوسطى» إلى نظام رأسمالي ...؟ هذا السؤال سيظل ناقصا ومحدود الآفاق ما لم يطرح على الصعيد الابيستيمولوجي أيضا، ما لم يتجه مباشرة إلى العقل العربي»[53].

إن فشل المسار التاريخي للمجتمع العربي في الوصول إلى الأنماط الاجتماعية الاقتصادية التي بلغتها المجتمعات الغربية الحديثة يجد تفسيره عند الجابري في مساري الثقافة/العقل عند كلا الطرفين، «ذلك أن «المسلمين» إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما أخذوا يتلمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه، أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية»[54]. أي إذا شئنا أن نعيد صياغة هذه الفكرة بواسطة المفاهيم التي استخدمها الجابري نفسه، نقول إن النمط الاقتصادي الاجتماعي المتخلف الذي ارتد إليه المجتمع العربي هو وليد القواعد التي ينتجها العقل المستقيل فيه.

إن العقل العربي يشكل في منظور الجابري مناط الخلل في الواقع الحضاري العربي المتخلف من حيث إنه يمثل الأداة التي تملكها الثقافة العربية والتي بواسطتها يقع إنتاج القواعد المنظمة للواقع الاجتماعي العربي. وبهذه الكيفية نكون قد ظفرنا من تفحصنا لمفهوم العقل العربي عند الجابري بالعنصرين الجوهريين نفسيهما اللذين استشففناهما من مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة كما استخدمها العروي، وهما: **عنصر المكون الثقافي في وجهه الأداتي وعنصر الفاعلية الاجتماعية.**

وإذا كان مشروع محمد عابد الجابري النقدي قد اعتمد العقل العربي باعتباره مفهوما إجرائيا يحدد الأبنية الثقافية الفاعلة في المجتمع العربي منذ القرن الهجري الثاني

(عصر التدوين) إلى اليوم، فإن مشروع النقد عند محمد أركون اعتمد مفهوما مركزيا هو «العقل الإسلامي». وإذا كان وسم العقل المنقود في المشروع الأركوني بـ «الإسلامي» يمدد دائرته إلى ما هو أوسع من المجال الثقافي العربي، فإن الأهم من ذلك بالنسبة إلى أركون هو أن صفة الإسلامي تعيين العقل العربي من جهة هويته الحقيقية في مرحلته التاريخية الحالية، ذلك أن «العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود»[55].

يشكل العقل في منظور أركون مفهوما إجرائيا قابلا للتوظيف والاستخدام في مختلف المجالات الثقافية والدينية والأيديولوجية والعلمية. فالعقل «قوة إدراكية واحدة يتمتع بها كل إنسان، أيا كان جنسه أو مجتمعه، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية، وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية. ولذا نقول العقل الإسلامي كما نقول الماركسي أو الرشدي أو العلماني، ونقول العقل الاقتصادي والعقل السياسي والعقل القانوني والعقل التاريخي ...»[56].

ولما كان مفهوم العقل بهذه الشمولية الإجرائية، فإن ماهيته تتحدد بالمجال الذي يُنسب إليه. ومن ثمة نقول إن العقل في أفق المشروع الأركوني يتلبس بمجال ديني ثقافي مخصوص. فهذا العقل الموسوم بـ «الإسلامي» «موجود في النصوص والعقول(*). وبإمكاننا أن نقبض عليه بشكل واضح وملموس، ونحن نصدم به كل يوم»[57].

وهكذا يغدو العقل الإسلامي في هذا السياق ذا مضمون ثقافي في معنى الأنثروبولوجي والسوسيولوجي الواسع. لأن مدونة النصوص الإسلامية أوسع بكثير من مدونة النصوص الدينية الصرفة (النصوص المنسوبة إلى الوحي)، وكذلك شأن ما يسكن أذهان معتنقي الإسلام من أفكار وتصورات ومبادئ ومعايير مختلفة... إلخ[58].

يبدو أن العقل الإسلامي في منظور أركون يستغرق الثقافة الإسلامية في كليتها. يقول عند حديثه عن «مفهوم العقل الإسلامي»[59]: «لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، ولكن لا يوجد حتى الآن اي تحليل تفكيكي أو نقد ابيستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللا مفكر فيه الناتج - بالضرورة - من طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»[60].

وإذا كنا نستنتج أن أركون يكاد يطابق هنا بين العقل الإسلامي والثقافة الإسلامية، فإننا في الوقت نفسه لا نعدم عنده تميزا واضحا بين مكونات هذا العقل/الثقافة يحيلنا إلى تفريق مشابه لما كنا وقفنا عنده في مشروعي عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري. فأركون يفرق بين العقل/الثقافة من حيث هو منتجات ومسار نمو وتطور، وبين العقل/الثقافة باعتباره آليات

(*) ربما كان الأسلم أن يقال هنا الأذهان Les esprits.

ومبادئ ومقولات وطرائق في ضبط التفكير. ولما كانت المكونات الأولى تشكل عند أركون جوانب شكلية في العقل الإسلامي، فإن المكونات الثانية هي في نظره الجوهرية والأساسية، أو هكذا نزعم بحسب ما يفيدنا به سياق النص.

بيد أن الثابت لدينا أن المنظور الأركوني يقاسم منظوري العروي والجابري في **التأكيد على قيمة الثقافة العربية والإسلامية من جانب كونها قواعد أو مبادئ كبرى، أو من جهة أنها وسائل وأدوات للفعل الاجتماعي**. فأركون يقر بدوره بالترابط الوثيق بين العقل منظورا إليه من هذه الجهة والوقائع المجتمعية، إلى درجة نلفيه معها يتحدث في بعض السياقات عن انعكاس الجانب العقلي في المستوى الاجتماعي. يقول مثلا عند حديثه عن العقل الديني والعقل العلمي: «وإنما نهدف اليوم إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمبادئ والمقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور. كما نهدف إلى تبيان ما ينتج من كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتحرره، أو تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ومساعيه الهادفة إلى تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح»[61].

إن ما نخرج به استنادا إلى كل هذا هو أن تشخيص الثقافة العربية والإسلامية من جهة كونها قواعد ووسائل فاعلة في الواقع الاجتماعي أو منتجة له يمثل عنصرا من العناصر المشتركة في مشاريع العروي والجابري وأركون النقدية. والحقيقة أن هذا المنزع في التشخيص يفيض على هذه المشاريع الثلاثة الكبرى ويخترق أكثر من مدونة فكرية وتنظيرية ونقدية عربية ظهرت في السنوات الأخيرة من القرن العشرين.

تعد أطروحة **الثابت والمتحول** لأدونيس (علي أحمد سعيد) في صيغتها الجديدة المنقحة والمزيدة[62] واحدة من الإسهامات الفكرية العربية المعاصرة التي يمكن إدراجها في خط المقاربة الثقافية للواقع الحضاري العربي. وذلك استنادا إلى رؤية تشخص الثقافة العربية باعتبارها بنية فاعلة اجتماعيا وسياسيا. إذ نرى أدونيس يرشح ويعتمد «مفهوما للثقافة أكثر شمولا من المفهومات التقليدية، وأكثر جذرية. لا تعود الثقافة في هذا المفهوم مجرد بنية فوقية، وإنما تصبح الأساس الكل الذي يوجد كل شيء بدءا منه»[63].

يحتل نمط التفكير وطرائقه في منظور أدونيس منزلة العامل الفاعل الحاسم في بنية المجتمع العربي وحركته، إلى درجة أن المستويات الأخرى تصبح تابعة له. ذلك أنه يرى أن «الدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي، نفسه ووضعه، حاضره ومستقبله. وبهذا المعنى، يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية، وعلى رؤيا دينية. وهذه الرؤيا تشمل الجسم الاجتماعي كله. اقتصاديا، وثقافيا، وسياسيا، وأخلاقيا وفنيا»[64].

إن منظور أدونيس يأخذ هنا الثقافة من جهة كونها طريقة في التفكير ورؤيا مؤسسة لواقع

مجتمعي في مستوياته المتعددة ويفرقها عن المستوى الثقافي من الجسم الاجتماعي الذي تتحدد في نطاقه الثقافة من جهة كونها آثارا ناجزة أو منتجات جامدة. ويقارب - حتى لا نقول يطابق - أدونيس بهذه الكيفية مفهومات الثقافة كما اعتمدتها مشاريع العروي والجابري وأركون النقدية. إذ وإن تعددت على المستوى المعجمي المستخدم توصيفات الثقافة (الأيديولوجيا، العقل) ونعوتها (أدوات، قواعد، منطق، رؤيا ...) فإن ذلك لا يمنعنا من الجزم بأنها تتقاطع في الدلالة على معنى أساسي وجوهري، **وهو أن للمعطيات الذهنية انعكاسا مخصوصا على المعطيات المادية المجتمعية المختلفة**. ويؤكد أدونيس على هذه الفكرة التي سبق أن رأيناها عند كل من العروي والجابري وأركون.

وإذا كان قد غلب على استخدام أدونيس اصطلاح الثقافة/الرؤيا الدينية في توصيف الأبنية الذهنية الفاعلة في الواقع الحضاري العربي، فإنه في بعض السياقات عمد إلى استخدام مصطلح العقل في معنى بدا لنا قريبا من اصطلاح الثقافة/الرؤيا المنتجة للواقع. يقول مثلا: «إننا اليوم نمارس الحداثة الغربية، على مستوى «تحسين» الحياة اليومية ووسائلها. لكننا نرفضها على مستوى «تحسين» الفكر والعقل، ووسائل هذا التحسين، أي إننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادئ العقلية التي أدت إلى ابتكارها»[15] إن العقل في هذا المعنى يمثل مبادئ وقواعد ذهنية، أي يشكل المعطى الذهني الصانع أو المنتج للمعطى المادي.

لقد أضحى لمفهوم العقل بعد ظهور مشروعي الجابري وأركون خاصة جاذبية كبرى من حيث كونه مفهوما إجرائيا لتشخيص الثقافة العربية باعتبارها بنيات فاعلة في صياغة الواقع العربي ومسؤولة عن التردي الحضاري الذي ارتدت إليه الأمة العربية. وقد كان ظهور كتاب «**العقل في الإسلام**» لخليل أحمد خليل في أوائل العقد التاسع من القرن الماضي علامة من العلامات الكبرى الدالة على اتساع رقعة هذا الخطاب النقدي الثقافي وامتداده على أكثر من حيز نصي من نصوص الفكر العربي المعاصر.

يرسم خليل في أول فصل من فصول كتابه ما يسميه بـ «مشروع خريطة لجسدنا العقلي» يحتل فيها العقل المنزلة الرئيسية باعتباره القوة السائسة أو الرائسة، متقدما على القوة الشاعرة والقوة الطائقة أو الحاركة (العاملة)[16]. فالعقل هو «هذه القوة السائسة/الرائسة، المستقوية بالقوة الطائقة والشاعرة، التي ما فتئت تنتج سياسة لجسدنا الحي»[17]. وهكذا فماهية العقل تتحدد عند خليل من حيث إنه يمثل القوة النظرية المنتجة للواقع المادي. «وعليه، فإن تسلطن الإنسان بواسطة تصوره العلمي/التقني، إنما يتم في صميم العقل ذاته (مستوى الروح الحر)، لا في أطرافه الخارجية. لذلك وضعنا قوة العقل، في خريطة جسدنا العقلي، في مستوى الرائسة أو السائسة»[18].

يقرن خليل العقل/العقول بالمعرفة/المعارف، إذ يؤثر «الكلام على **عقول** في موازاة **حقول معارفنا**»[69]. وهو ما يعني بالنسبة إليه أن «العاقلة الإنسانية واحدة نوعا، وليس في الإنسان الواحد عقول متباينة في تكوينها، إلا أن العقل الواحد قابل لتوظيف مناشطه في حقول مختلفة. اختلاف حقول يترتب عنه اختلاف العقول حول المعقولات»[70].

وعلى هذا الأساس. أساس اقتران العقل بالحقل الموظف في نطاقه. يغدو اقتران العقل بالثقافة اقترانا لا فكاك له في هذا المنظور، كما يغدو اختلاف العقول عند الجماعات تابعا لاختلاف الثقافات، يقول خليل: «إذن، العقل الحي موجود في جميع الأحياء، بصرف النظر عن مناشطهم وحقولهم. إنما المشكلة في ثقافة العقل، في زرعه الحقلي المناسب. من هنا تفاوت التطور بين جماعة وأخرى»[71].

وإذ يسعى خليل أحمد خليل إلى استخدام العقل منسوبا إلى الفرد فإنه يستخدم مفهوم «العقلية» في معنى العقل الجمعي المقترن بثقافة جماعة بشرية ما. ذلك أن «**العقلية هي غير** عقلانية الفرد أو عقله، فهي طريقة الجماعة في أديها الحياتي ومسلكها الاجتماعي وتفكيرها الشعبي العام. إنها عقل الجماعة أو العقل الجماعي - إذا جاز القول - نظرا لأن هناك من ينفي صفة العقل عن الجماعة، ويؤكدها للفرد حصرا»[72]. وفي هذا المعنى يتحدث خليل عن «العقلية العربية الإسلامية» باعتبارها «المضمون الاجتماعي لعقل العرب في تاريخهم الواقعي المعيوش وفي إعتقادهم المخيول»[73].

إن العقل في منظور خليل هو قوة منتجة للامعقول والمخيول كما هي منتجة للمعقول والمفهوم[74]. أي منتجة للثقافة في مفهومها الأنثروبولوجي والسوسيولوجي الشامل. وهذه الثقافة/العقلية في مفهوم خليل هي بدورها منتجة للواقع الاجتماعي في مختلف أبعاده. من هنا تستبين الراهنية الاجتماعية للعقل/العقول وفق ما يسميه خليل، استعارة من التوحيدي، لعبة المقابسات. وهي «لعبة العقول المجردة من جهة والمقترنة بمصالح الوجود من جهة ثانية ... وهذه اللعبة، إذ تتموضع في منظومة الحياة ونُظمة المعرفة المجدية/المنتجة، تستلزم تفعيلا زمكانيا، تفاعلا في التاريخ وفي نقضه أو نقائضه. ذلك أن العقل السائل والعقل المسؤول لا يمكنهما أن يتجردا عمليا عن الغرض، عن المصلحة»[75].

وإذا كان خليل قد وسم طرحه النقدي **بالعقل في الإسلام**، فذاك انطلاقا «من التنويه بواقعة الإسلام كقوة ثقافية عقلانية/اعتقادية، طورت الكثير من مفاهيم العقل العربي التاريخية والاعتقادية والسياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية»[76]. وهكذا يحيلنا مفهوم العقل في هذا المنظور من جديد إلى المفهوم الجوهري الذي تتقارب - حتى لا نقول تتوحد - في اعتماده مختلف الكتابات والمشاريع التي نعرض لها في هذا العمل. نعني مفهوم الثقافة من حيث هي أداة إنتاج نظري ذات فاعلية في الواقع الاجتماعي.

وهكذا نلحظ أنه مع موفى عقد الثمانينيات وبداية عقد التسعينيات من القرن الماضي ترشح مفهوم العقل ليصبح متواتر الاستخدام في مدونة واسعة نسبيا من الفكر العربي المعاصر، وليغدو خاصة قوية الدلالة على الثقافة من حيث هي منطق وأداة فاعلة اجتماعيا. ومع انزياح مفهوم الأيديولوجيا ليلتصق أكثر بمعاني الفكر والسياسة السائدين والمستهجنين[٧٧] نرى عبد الله العروي لا يتوانى في اعتماد اصطلاح العقل في الدلالة على معاني يحيل عليها مفهوم الأيديولوجيا عنده. فلقد كتب العروي كتاب **مفهوم العقل** متوجا به سلسلة كتب المفاهيم (الحرية، الدولة، الأيديولوجيا، التاريخ). وقد جاء في مقدمته: «لا أحلل مفهومي العقل والعلم إلا في هذا الإطار الذي هو إطار ممارستنا الثقافية اليومية، في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه، حقا أو باطلا، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقا أو باطلا، من لا عقل في سلوكنا، الخاص منه والعام»[٧٨].

وحتى إن لم يطابق مفهوم العقل عند العروي مفهوم الأيديولوجيا مطابقة كلية، فإنه بكل تأكيد يطابقه مطابقة جزئية على الأقل. ففي كلتا الحالتين لا يخرج العروي عن سياق الحديث عن المعطيات الثقافية التي تنعكس في مستوى الممارسة العملية، عن تصورات ورؤى عربية عاجزة عن خلق ممارسة إصلاحية حقيقية. يقول العروي: «هل تحقق أمل المصلحين؟ بالطبع لا ... لابد أن يكون التعثر في الموقف العام، في المنظار الذي نظر به عبده إلى الحاضر والماضي، إلى المجتمع والتاريخ. وبما أن عبده قال مرارا إن موقفه يرتكز على العقل، فلا مناص لنا من العودة إلى ذلك العقل لنجعل منه مفهوما إشكاليا»[٧٩].

هكذا تشكل إذن الجوانب الاصطلاحية والمفهومية المشخصة للثقافة العربية المعلم الأساسي الأول الصانع لوحدة الخطاب في هذه المدونة الفكرية العربية المعاصرة.

المعلم الثاني - تشخيص الثقافة العربية باعتبارها أبنية مفارقة للواقع والعصر: الجمود الثقافي وعقم الفعل الاجتماعي في المجتمع العربي

لم يكن هاجس رواد هذا الخطاب في تناولهم للمسألة الثقافية العربية خلال العقود الثلاثة الموالية لهزيمة يونيو ١٩٦٧، إذن، سوى البحث عن الأسباب العميقة التي أدت إلى انتكاس المشاريع النهضوية والإصلاحية والثورية والتنموية العربية على امتداد ما يربو على قرن من الزمن. وإذا كان هؤلاء الرواد قد التقوا في القول بأساسية المسألة الثقافية في تفسير الأزمة الحضارية للمجتمع العربي وتفسير عجزه عن تخطيها، فذاك لأنهم تقاربوا - كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق من هذه الدراسة - في اعتماد رؤية تشخص الثقافة العربية من حيث إنها مؤثرة وفاعلة في صنع الواقع الاجتماعي لا من حيث هي تابعة له محددة به كما شاع ذلك في النظرية الماركسية التقليدية.

إن رؤية تشخص الثقافة العربية على هذا النحو وتأخذها من هذه الزاوية لهي رؤية كفيلة بكل تأكيد بأن تشرع لقيام تفسيرات ثقافية - أو ثقافوية - للواقع الحضاري العربي المتردي في جميع أبعاده. ذلك أن هذا الواقع العربي يغدو في سياق هذه الرؤية «انعكاسا» للأنماط الثقافية العربية السائدة، ومن ثمة فإن الأزمة الحقيقية كامنة في هذه الأنماط أو الأبنية الثقافية التي لم تكن لتفرز إلا واقعا متأزما ومترديا.

وعلى هذا النحو يدفعنا تبين تشخيص الثقافة العربية مفهوميا عند رواد هذا الخطاب - باعتبارها وسائل للفعل الاجتماعي - إلى البحث في تشخيصهم لها من حيث طبيعتها ومكوناتها، أي من حيث العناصر التي تجعل من هذه الثقافة فاعلا سلبيا في الواقع العربي. ويشكل هذا المستوى من التشخيص هو الآخر - كما سنتبين ذلك على مدار هذا الفصل من دراستنا - عنصرا من العناصر المؤلفة لوحدة هذا الخطاب التي تنسجها أكثر من مدونة فكرية عربية معاصرة تنتسب إلى أكثر من مفكر من المفكرين العرب الذين برزوا في الثلث الأخير من القرن الماضي.

يتقارب هؤلاء المفكرون رواد هذا الخطاب إلى حد كبير، بل إلى حد يمكن معه أن نقول إنهم يتفقون - في تشخيص الثقافة العربية السائدة باعتبارها ثقافة تفارق الواقع الذي تفعل فيه والعصر الذي تنتمي إليه. ويكمن وجه المفارقة في أن هذه الثقافة جمدت في مستوى بنيتها القديمة ولم تواكب تحولات الواقع والعصر. يقول عبد الله العروي: «تبقى الثقافة القومية، المكتوبة وحتى الشعبية، معزولة عن ممارسة المجتمع، لا يغذيها هذا الأخير بأسئلة جديدة، بموضوعات واحساسات جديدة، فتعبر حتما عن حالة اجتماعية كانت ملائمة لها في الماضي ولم تعد تعبر عن الواقع الذي يعيشه القسم المنتج من المجتمع»[80]. ولا يقيس العروي تخلف الثقافة العربية بالنسبة إلى غيرها من الثقافات فحسب، بل يقيسه كذلك نسبة إلى درجة تطور الواقع الاجتماعي العربي ذاته. إذ «ليست ممارسة المجتمع المتخلف متأخرة بالنظر إلى ممارسة مجتمعات أخرى، بل ثقافة ذلك المجتمع متخلفة بدورها عن ممارسته. من منا ينكر [أن] جوانب مهمة من الحياة العصرية التي تعودنا عليها منذ عقود مازالت لا تجد تعبيرا مستفيضا وملائما لها؟»[81].

يرى العروي أن الفكر العربي لم يستوعب «مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية»[82]. كما يرى أنه «لا يوجد تداخل بين العلم الحديث والأيديولوجيا العامة، في البلاد المتخلفة ومن ضمنها البلاد العربية»[83]. وفي المقابل ما زال الفكر العربي يعتقد إمكان الاستمرار على ثقافة الماضي. في حين أن «الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي»[84]. هذا الانفصام جعلنا منذ النهضة ... نعيش

بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظة على «الروح الأصلي»[85]. إن تشخيص الثقافة العربية، باعتبار أن مكوناتها تشكلت في أزمنة ماضية، وباعتبار أنها تعيش لحظة مفارقة مع الأزمنة المعاصرة، يمثل معلما أساسيا من معالم الخطاب النقدي الذي عرفه الفكر العربي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. فإذا كان العروي يرى أن الثقافة العربية بقيت جامدة معزولة عن مستجدات الواقع الاجتماعي العربي في أزمنته الحديثة والمعاصرة، فإن محمد عابد الجابري يرى بالمثل أن «الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، يعيشه من دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي عندما يتعامل فكريا مع شخصيات هذا الماضي، أدبائه ومفكريه، بل بالعكس هو لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا بحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له»[86].

إن الجمود الذي أصاب الثقافة العربية وأبقاها على بنيتها التراثية الماضية - البنية التي تشكلت في عصر التدوين حسب الجابري[87] - هو الذي يجعلها مفارقة للمطمح النهضوي الذي ينشده المجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر. ذلك أن «العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنيته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله مازال امتدادا لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط»[88].

تقاسم طروحات محمد أركون طروحات كل من الجابري والعروي في اعتبار أن الثقافة العربية لم تتجاوز بعد أبنيتها التراثية والقديمة، وأن «**القطيعات الاجتماعية** والثقافية الحاصلة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لم تجتز بعد **مرحلة اللاعودة**، كما هي عليه الحال في المجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالماضي القريب وحتى البعيد والأكثر بعدا ليس مجرد مادة للفضول التاريخي والبحث العلمي وحسب، وإنما هو حي ومنعش في اللغات والخطابات الشائعة (حتى العالمية منها)(*)، وكذلك في الشعائر والطقوس، وفي الاحتفالات الجماعية، وفي المدلولات الرمزية للمنزل، والحقل، وتبادل العطايا والهدايا»[89].

وعلى هذا النحو يرى أركون - تماما كما يرى العروي والجابري - أن الإنسان العربي والمسلم لا يزال خاضعا لتأثير الأنماط الثقافية ذاتها التي عاشت عليها المجتمعات العربية الإسلامية في عصورها القديمة.

وحتى ما سمي بفكر النهضة الذي عرفه المجتمع العربي ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لا يشكل في منظور أركون تجديدا حقيقيا يخرج

(*) كذا في النص، وربما المقصود «العالمة» Savante؟

عن بنية الفكر القديم. ذلك أن «مصطلح نهضة» المعرب يوحي بعودة إلى العصر الذهبي من الحضارتين العربية والإسلامية. وعلى هذا الأساس، إذا كانت مساعي النخب لإحياء التراث، مخلفات الماضي المجيد، لا يمكن أن تأخذ حجما صغيرا، فإن هذه النخب تبقى جد محدودة في قدرتها على الحديث عن النهضة في المعنى الأوروبي، أي عن انطلاقة جديدة للعقل»[90].

إن وضعية الجمود التي تطبع الأبنية الثقافية العربية والإسلامية تحدث مفارقة بين هذه الأبنية وثقافات العصر، وتحديدا ثقافة الحداثة في الغرب. لذلك يتحدث أركون عن «تفاوت تاريخي» بين المجتمعات العربية الإسلامية والمجتمعات الغربية الحديثة «تبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب / والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كل الأصعدة بعين الاعتبار. أقصد الأصعدة الفكرية والمادية في آن معا. يكفي أن تركب الطائرة لمدة ساعتين وتراقب الوضع في كلتا الجهتين لكي يتبدى لك البون الشاسع واضحا جليا»[91].

ولا يختلف تشخيص أدونيس لمكونات الثقافة العربية عن تشخيص العروي والجابري وأركون لها من حيث أنها بنى جمدت في مستوى ما تشكلت عليه في الأزمنة الماضية من مسار الحضارة العربية الإسلامية. على هذا الأساس وبهذا المعنى ... وضمن تاريخية المعرفة في المجتمع العربي، أقول إن البنية العميقة في الفكر العربي و«آلية» التفكير لم تتغير. وأقول إن الفكر الذي سميناه «جديدا» ليس إلا ماء نشربه من «الإناء» القديم ذاته، وبالطريقة «القديمة» ذاتها. وهو، إلى ذلك، ماء متلون بلون الإناء»[92].

إن ما طرأ على الثقافة العربية من تغيرات وتحولات في الأزمنة الحديثة لا يعدو، في منظور أدونيس، غير مظاهر شكلية وظاهرية وسطحية[93].

واستنادا إلى ما أصاب بنية الثقافة العربية من تكلس وجمود تغدو هذه الثقافة في نظر أدونيس. كما في نظر بقية رواد هذا الخطاب. ثقافة مفارقة. ويذهب أدونيس إلى ذات ما ذهب إليه العروي من أن حالة الجمود التي تبدو عليها الثقافة العربية اليوم تفارق ما شهدته الأبنية الاجتماعية العربية من تطورات وتحولات. ذلك أنها لمفارقة أن نكون الآن في لحظة تاريخية تبدو فيها هذه الثقافة، على الرغم من جميع التحولات في «البنية التحتية»، منذ أربعة عشر قرنا، كأنها مسرح يعيد فيه التاريخ نفسه[94].

ولا تغيب عن تشخيص خليل أحمد خليل لمكونات البنية الثقافية العربية في عصرنا الراهن فكرة ارتباط هذه المكونات بشروط الواقع الماضي وانفصالها عن شروط الواقع الحاضر. ويتخذ خليل مما تطور إليه العقل في المجتمعات الغربية المعاصرة نقطة مرجعية يقيس إليها تخلف العقل في المجتمع العربي الإسلامي. ذلك أن «العالم الصناعي يخاطبنا بلغة الحداد (لغة الصناعة وخطاب الآلة الحاسبة)، ونحن مازلنا في عالم عربي/إسلامي يتخاطب

ويتخاطر **بلغة الفلاح الرعوي** (لغة الماء والعشب، لغة الزراعة...»(٩٥). فلقد «انتقل بعض العالم، عالم الحدادين الصناعيين، من الأداتية إلى الآلاتية Machinisme، وراح ينتظم على نحو مختلف عما يجري في أنحاء عالمنا الأخرى. حتى أن طريقته في تقريب الأشياء وتسييها تكاد تختلف جذريا عن طريقة العالم العربي/الإسلامي»(٩٦).

تتصف الأبنية الثقافية العربية الإسلامية في منظور خليل بالانحباس في مستوى ما كانت عليه في الماضي، وهو ما يفارق حالة حراك الأبنية الثقافية في مجتمعات إنسانية معاصرة وارتقائها إلى أطوار أرفع. إذ لا تزال **المعرفة** تتحول إلى **سلطة** في بعض عالمنا المعاصر، بينما لا تكاد تخرج المعرفة العامة في العالم العربي/الإسلامي عن دورها التقليدي...»(٩٧). وذلك تماما مثل إناستنا (أنثروبولوجيتنا) التي لم تنتقل بعد من **طور الماعونية** (الماعون: كل ما يستعان به من أداة أو شيء أو حيوان) إلى طور الآلة الأتقن والأقوى. إننا على الطريق، لكن المسافات بين ماعوننا وآلاتهم لما تزال في اتساع وتناء(٩٨).

يشكل تشخيص جمود الأبنية الثقافية العربية وتشخيص أوجه **مفارقتها لمستجدات الأبنية الاجتماعية** ولشروط الأزمنة الحديثة قاعدة لتفسير معضلات الواقع الحضاري العربي في **أبعاده الشاملة** عند رواد هذا الخطاب. ذلك أن مناط الخلل الذي انتهى إلى تحديده **هؤلاء الرواد** كامن في أن المجتمع العربي ما زال يتعامل مع واقع مستجد؛ **ينتمي إلى أزمنة حديثة بأدوات ووسائل تنتمي إلى أبنية ثقافية قديمة**، وهذا ما يؤول **بالفعل الاجتماعي العربي إلى أن ينتهي إلى نتائج** غير التي يخطط إليها ويرنو.

يسأل العروي: ما نتيجة استعمال المنهج السلفي لحل مشاكلنا؟ وقد أكد أنه يعرّف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر. قبل أن يجزم بأن اللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث التي ضمنت كلمات حرية ومساواة وكرامة مفهوما موضوعيا وبانعدام الإدراك، ينعدم إمكان الإنجاز الفعلي(٩٩).

إن إرادة المطابقة والمواءمة بين الأنماط الذهنية القديمة ومستلزمات الحراك الاجتماعي في العصور الحديثة (إصلاح، نهضة، تنمية ...). أو ما يعرف عادة بالتوفيقية. قد جرت حسب رواد هذا الخطاب إلى إعاقة إنجاز ذاك الحراك على النحو الأمثل. فالعروي يرى أن أهم مآخذ على الدولة القومية [في الوطن العربي] هو أنها تعتمد الانتقاء والتوافق، وأنها بالتالي تجمد التناقض بين ذهنية عتيقة، مجسدة في تعبير معين وفي سلوك محدد، من جهة، ومن جهة أخرى سياسة اقتصادية تتوخى التنمية السريعة وتوظف لذلك الغرض منطقا يخالف تماما المرحلة الذهنية العتيقة المذكورة. فالدولة القومية تعرقل، بموقفها التوفيقي، التحديث الفكري والنمو الاقتصادي(١٠٠).

إن هذا التناقض بين منطق الثقافة القديمة وحداثة الفعل الاجتماعي المنشود في التجارب السياسية العربية الحديثة والمعاصرة، وما جر إليه من نتائج اجتماعية مخيبة، يقف عنده

أركون بالطريقة ذاتها التي وقفها العروي تقريبا. فأركون يذهب إلى أنه في هذه التجارب تُستدعى نبذات من التاريخ [العربي الإسلامي] ومن الفلسفة [العربية الإسلامية] لتبرير سلوكات عملية واجتماعية واقتصادية جديدة. بل يُطلب أكثر من التبرير عبر الاستيعاب الأسرع والأشد خداعا، يُطلب أن تُدمج في التراث الإسلامي والموروث الوطني أفكار وأنساق وتصورات وممارسات كان تاريخ نشأتها ومكانها قد شهدهما الفضاء الغربي بطبيعة الحال... يجب أن ندرك كيف أن هذا الاستخدام الأيديولوجي لنُتف من الثقافة الإسلامية وأخرى من الثقافة الحديثة سيساوق نمطا مخصوصا من «التنمية»، هذه «التنمية» التي ظلت، بحكم عوامل متعددة، بطيئة وقطاعية، ومرتبطة خاصة باستراتيجيات «القوى العظمى»[١٠١]. وهكذا فإن فشل مناحي الإصلاح وحركات الثورة ومساعي التنمية في الوطن العربي، وعلى مدار ما يزيد على قرن منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة، يجد تفسيره عند أصحاب هذا الخطاب في عدم ملاءمة البنيات الثقافية القديمة للأهداف الجديدة، وكما يرى خليل أحمد خليل فإن التقنية المعاصرة ترمي إلى إنتاج قوى/إنجازات، وترمي تقنيات العالم الزراعي إلى إنتاج اعتقادات/إعجازات[١٠٢]. وعلى هذا الأساس، فإن المعرفة الاعتقادية عاجزة عن التحول إلى سلطة علمية/تقنية، وأنها تنقلب في أحسن أحوالها قوة فكروية حين تتسلم السلطة السياسية، فلا تنتج سوى دولة **تابعة تقنيا**، بلا سلطة معرفة مستقلة، وبلا مرجعية علمية ذاتية[١٠٣] وعلى هذا النحو، فإن المفارقة بين الثقافة العربية ذات المكونات الاعتقادية القديمة وثقافة العصر العلمية تتجسد في مستوى الواقع الموضوعي، حسب رواد هذا الخطاب، في مفارقة بين واقع مجتمع عربي متخلف على جميع الواجهات وواقع مجتمعات غربية متقدمة في مختلف المجالات. فالخطاب الثقافي العربي... هو خطاب فاعل بصورة سلبية، إذ هو خطاب إفلاسي لم يقدم لنا سوى الاستيراد والديون والتبعية، سوى إلغاء مشروع **القرار العربي** وتحويلنا إلى «حيوانات مستهلكة» في مجتمعات استهلاكية هالكة[١٠٤].

وهكذا تغدو الثقافة في هذا السياق القاعدة المحددة لتخلف المجتمعات أو تقدمها، الأساس الحاسم في اكتساب الجماعات البشرية القدرة على الفعل الاجتماعي المثمر أو عدم قدرتها على ذلك. وكما يرى الجابري، فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة» أو هو: «الثقافة حين لا يؤسسها علم»[١٠٥]. على هذا الأساس يشكل ثبات الثقافة العربية على مكوناتها الماضية ومفارقتها لمنطق العلم الحديث العامل الأساسي الذي يفسر عجز المجتمع العربي عن تحقيق التنمية، شأنه في ذلك شأن كل المجتمعات المتخلفة أو ما يسمى بالمجتمعات «النامية». ذلك أن الظاهرة العامة التي تلخص معطيات التخلف في المجتمعات «النامية» هي انفصال العلم عن الثقافة: عدم اندماجه في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية[١٠٦].

وعلى هذا النحو يكون جمود الأبنية الثقافية العربية في منظور رواد هذا الخطاب مصدر الشلل الحضاري للمجتمع العربي، وتعطل فاعليته في إنجاز الحراك الإيجابي الذي يؤول به إلى وضعية حضارية جديدة. ذلك أن القديم طاقة تنبعث منها وظائف ثقافية، ومن هذه الوظائف تتولد وظائف أخرى اجتماعية ونفسية، وهذا يعني أن شخصية العربي، في هذا المنظور، شأن ثقافته، يجب أن تتمحور حول الماضي. ولعل في هذا ما يكشف، من جهة، عن تناقض العربي ذي الذهنية الاتباعية، في موقفه من الحداثة الغربية: فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها. والحداثة الحقيقية هي في الإبداع لا في المنجزات بذاتها. فهو، إذن، يرفض الحقيقية[107].

وهكذا، فإذا كنا نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة، فذاك لأن دعاتها من نخبة المجتمع راحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقول «أعدت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم[108].

تبقى معضلة المجتمع العربي في هذا العقل/الثقافة الذي يسير على هديه، ذلك أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعم إلى نتائج محبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل. كما نتصوره. يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى في تاريخنا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية في الحياة العائلية... إلخ[109].

وهكذا «فإن الثورات المسماة على التوالي «عربية» ثم «اشتراكية» ثم «إسلامية» قد فشلت كلها بطريقة دراماتيكية (مفجعة) لأنها تفتقر إلى نمط في الفعل التاريخي مبني على عقل تحليلي ونقدي وعلمي متحرر - كما في أوروبا - من المسلمات الدغمائية ...»[110].

المعلم الثالث - مشروع النقد وإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي: بين التوصيف البنيوي والتنزيل التاريخي.

لما كان تشخيص الثقافة العربية في منظور أصحاب هذا الخطاب ارتكز بالأساس على فاعليتها في صنع الواقع الاجتماعي، ولما كان جمود أبنية هذه الثقافة وانحباسها في مستوى مكوناتها الماضية عاملا حاسما في ما أصاب المجتمع العربي من عجز عن تخطي وضعه الحضاري المأزوم والمهزوم، يكون من المحتم الاعتقاد بضرورة قيام ضرب من ضروب الحراك في مستوى هذه الأبنية الثقافية الجامدة.

وإذا كان من البديهي أن يلتقي رواد هذا الخطاب عند مقولة حتمية تغيير الأبنية الثقافية العربية المتكلسة لتغيير الواقع الاجتماعي المتردي بحكم أنهم التقوا في تشخيص هذه الأبنية مفهوميا (وسائل فاعلة اجتماعيا) ومضمونيا (أبنية تقليدية مفارقة للواقع والعصر)، فإن الأهم من ذلك أنهم تقاربوا في تمثل المسار المؤدي إلى قيام هذا الحراك. ذلك أن تجديد الثقافة

العربية وتحديثها لن يتم إلا متى تحررت من أبنيتها التقليدية الماضوية، وتحررها هذا مشروط بقيام مشاريع نقدية تعيد كتابة التاريخ الثقافي العربي. أما قيام مثل هذه المشاريع فيستدعي أولا القطع مع الأنماط السائدة في التأريخ للثقافة العربية قطعا في مستوى المستندات المعرفية والأدوات المنهجية.

إن هذا المفصل من هذه الدراسة سيحاول أن يكشف مدى اتساع دائرة التجانس والتماثل في أفكار أعلامنا المدروسين في مستوى العلاقة بين مشروع نقد الثقافة العربية وإعادة كتابة تاريخها وبين مشروع تحريرها من أبنيتها التقليدية وتحديثها. ومن المؤكد أن الكشف عن هذا التجانس في هذا المستوى المهم. من شأنه أن يدعم فرضية وحدة الخطاب في المؤلفات المدروسة ويعزز برهاننا على أن مضامين هذا الخطاب تشكل سمات عصر ثقافي بأكمله أكثر من تمثليتها طروحات فردية أو مواقف شخصية.

يشكل رفض الأنماط والطرائق السائدة في كتابة تاريخ الثقافة العربية ومعالجة موضوعاتها، باعتباره شرطا لإعادة الكتابة والمعالجة النقدية، موقفا عاما أبان عنه جميع رواد هذا الخطاب في مؤلفاتهم. فعبدالله العروي يرى أنه إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن ..) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب ..)، يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية ... وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بـ «القطيعة المنهجية»[111].

وهكذا نرى العروي يدعو صراحة إلى القطع مع الطرائق القديمة التقريرية والجدالية في التعامل مع الأفكار والقطع مع منهجيتها التقليدية في تركيم المعلومات. فالكتابة النقدية للثقافة العربية (التراث العربي) تستدعي القطع المعرفي والمنهجي مع التراث. ذلك أن «مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منظمة... إلخ. بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة ويقدم عليها»[112].

أما محمد عابد الجابري فيذهب بدوره إلى ضرورة إعادة النظر في التاريخ الثقافي العربي بطريقة حديثة وأدوات حديثة وتجاوز النظرة السائدة تجاهه. إذ «ينبغي لنا أن نسعى، أولا وقبل كل شيء، إلى إضفاء المعقولية على تاريخنا، السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير خاضع للمنطق. ما زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ متطور وصراع، ما زال أكواما من الأفكار والاتجاهات»[113].

إن دعوة الجابري إلى إعادة تمثل تاريخ الثقافة العربية وإعادة كتابته وفق أسس جديدة، عقلانية ومنطقية كما يسميها هو، تنبع من وعيه بأن تمثل هذا التاريخ وكتابته السائدين حاليا لم يتخلصا من أسر الأنماط التراثية. ذلك أن «تاريخ» الثقافة العربية الراهن مازال مجرد تكرار واجترار لنفس «التاريخ» الذي كتبه أجدادنا، وإنه مازال خاضعا للاهتمامات والإمكانات نفسها التي وجهتهم وتحكمت في رؤاهم، والتي جعلت من التاريخ الذي خلفوه لنا تاريخ «فرق» و«طبقات» و«مقالات» في كل فن على حدة، وبكيفية عامة[١٠٤].

وإذ يدعو الجابري إلى القطيعة مع النمط التراثي القديم في كتابة التاريخ الثقافي العربي والمبادرة بإعادة كتابة هذا التاريخ بطريقة نقدية، فذاك لأنه يعتبر أن الرؤى والمفاهيم والمناهج التي وجهت كتابة هذا التاريخ في الماضي تجرنا «من دون أن نشعر إلى الانخراط في صراع الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولا بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته. نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجه من طموحاتنا إلى التقدم والوحدة»[١٠٥].

أما بالنسبة إلى محمد أركون فإنه لم يتوان - مثله مثل العروي والجابري - في رسم خط القطيعة بين ما يؤسس له من كتابة نقدية لتاريخ الثقافة العربية والإسلامية وبين ما هو سائد في كتابة هذا التاريخ، سواء في مصنفات الكتاب المسلمين أو الكتاب المستشرقين. ذلك أن برنامج أركون النقدي «الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الضرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية ... يختلف عن برنامج بروكلمان وفؤاد سيزغين المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية وإحصائها»[١٠٦].

لقد أسس أركون لمشروعه النقدي على قاعدة رفض نمط الكتابة التاريخية السائدة للثقافة الإسلامية والقطع مع منهجيتها الخطية السردية البحتة. إنها منهجية كتابة المصنفين المسلمين القدامى التي أعادت إنتاجها الكتابات الاستشراقية التقليدية التي «كانت تعبُر التاريخ الإسلامي كله «منذ البداية وحتى اليوم» على طريقة التاريخ الكرونولوجي بحسب تتابع الأيام والسنوات. في الوقت ذاته تكتفي هذه المنهجية الوصفية أو السردية البحتة بنقل مضمون عقيدة كل فرقة إسلامية إلى اللغات الأجنبية الأساسية للاستشراق ... تنقل خلاصة مضمون هذه العقائد كما وردت في مؤلفات الملل والنحل لدى المسلمين القدامى بعد أن تقطعها عن سياقها التاريخي الذي ولدت فيه»[١٠٧].

وقد عمل أركون على إبراز مساوئ هذه المنهجية البالية التي «هيمنت على كتابة التاريخ لدى المسلمين كما لدى المستشرقين التقليديين» فوصفها بالمنهجية التي تنقل المعلومات على هيئة «الموضوعاتية التاريخية المتعالية»، وهو الوصف الذي اخترعه ميشيل فوكو في وسم تاريخ

الأفكار التقليدي[١١٨]. ويذهب أركون إلى أن «**الأخطر من ذلك هو أنها [أي هذه المنهجية] تفصل عقائد هذه الفرق عن أنظمة المسلمات المعرفية العميقة التي توجه كل الخطابات السطحية (أو الظاهرية) المقروءة في الدرجة الأولى (أي بشكل حرفي)**»[١١٩].

إن هذا الوعي بسقم النمط التاريخي السائد للثقافة العربية وتقادم أسسه المعرفية وطرائقه المنهجية نجده متجليا كذلك في نصوص أدونيس الذي نلفيه هو الآخر يصف ما هو رائج من طرائق في تمثل التراث العربي على النحو التالي: «إن مراكز التربية والثقافة في المجتمع العربي، مدارس ومعاهد وجامعات، ليست، في ما يتعلق بالتراث، ليست إلا أكياسا تعبأ بأشلاء الماضي، وقد قلبها الاجترار وأعاد تقليبها تحت أضراسه التي لا تحصى. إنها آبار يختنق فيها التراث يوما يوما، ويختنق العقل»[١٢٠].

على هذا الأساس يعلن المشروع الأدونيسي في **الثابت والمتحول القطيعة** مع هذا النمط القديم السائد في كتابة تاريخ الثقافة العربية، نمط السرد الاجتراري التاريخي الخطي. فهو يعلن صراحة: «لم أشأ أن أدرس نشوء هذه الثقافة [العربية] بما هي حركة إنتاج وتطور تاريخيين. فمثل هذه الدراسة، في رأيي، ضعيفة الأهمية، خصوصا في مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري، بالإضافة إلى أن المكتبة العربية حافلة بها. بل أقول إن مثل هذه الدراسات لم تعد لها أية قيمة معرفية خلاقة، سواء استندت إلى المنهج «المادي» أو إلى المنهج «المثالي»، أو إلى منهج آخر»[١٢١].

من جهة لا يخلو مؤلف خليل أحمد خليل العقل في الإسلام من إشارات دالة - على اقتضابها - على رفض المنحى السائد في كتابة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ذلك المنحى الذي يسمه بالمعرفة الإطلاقية التوثيقية الحفظية، والدعوة إلى إعادة توصيفها توصيفا جديدا. يقول خليل: «إن المعارف الإطلاقية لم تعد تحظى بغير قيمة مرجعية، ولم تعد تضطلع بغير دور توثيقي- دور السجل المحفوظ. لذلك فإن روح عصرنا، معناه، بل معنى معناه، يدعونا مجددا إلى إعادة النظر في توصيفها وتوظيفها، تمهيدا لولادة العقل بالعقل. وهذا ما عنيناه بـ **عقل العقل**»[١٢٢].

وهكذا كان موقف القطيعة مع النمط السائد في كتابة تاريخ الثقافة العربية لبنة من لبنات الوحدة في الخطاب النقدي الثقافي الذي عرفه الفكر العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. وكان طبيعيا أن يتحد رواد هذا الخطاب في الموقف المباين للنمط الذي يتمثل تاريخ الثقافة العربية ويكتبه على شاكلة معلومات متراكمة ومتناثرة ومتفرقة بحسب قطاعات تصنيفها في القديم. هذا النمط قد أعيد تكراره واستنساخه في الخطابات العربية الإسلامية التقليدية والاستشراقية الكلاسيكية.

على هذا النحو برزت مكونات خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين باعتبارها **مشاريع في إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي**

وفق منطلقات معرفية جديدة وأدوات منهجية مستحدثة. وإذا كنا نجزم بأن محصلات هذه المحاولات التأريخية هي على درجة من الخصوصية والأهمية، بحيث إنها تشكل مجالات واسعة للدراسات المقارنة، فإن مناط اشتغالنا في هذا المقام يبقى محصورا في نطاق حدود التوليف المنهجي المستخرج لعناصر الائتلاف في تلك المشاريع، ومنها عناصر منطلقات إعادة الكتابة التي تعزز فرضية وحدة الخطاب في هذه المشاريع.

يشكل استخراج الانتظامات - أو الانتظام[123] - الكلية البنيوية الكبرى الخارقة لمختلف قطاعات الثقافة العربية بحسب توصيفها القديم سمة جوهرية من سمات الكتابة النقدية لتاريخ الثقافة العربية والإسلامية التي بشر بها رواد هذا الخطاب وباشروها. ذلك أن من مهمة الناقد الأيديولوجي كما يضبطها عبد الله العروي تتمثل في كونه «يحاول أن يصل إلى النظرة الواحدة والموحدة التي تتحكم في التصور والإحساس والحكم عند الكتاب مهما كانت وسائل التعبير التي اختاروها»[124]. فالأيديولوجيا/الثقافة العربية من حيث هي منطق يحدد الأفعال الاجتماعية ليست في الأخير غير قواعد ذهنية تنتظم في بنية علائقية، إذ إن «منطق الثقافة العربية هو مجموع وسائل التعبير عن التجربة العربية، **هو البنية المشتركة لكل منظومة تعبيرية (لغة، سلوك، خيال مجتمع ...)**»[125].

أما محمد عابد الجابري فيؤكد بدوره أن مهمة الكتابة النقدية الجديدة للثقافة العربية هي تجاوز صورتها المتشرذمة التي كرستها طرائق كتابتها القديمة نحو الكشف عن أبنيتها الموحدة، ذلك أن «وراء "تاريخ" الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوي تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال، وإذن فعلى أنقاض تاريخ الأجزاء، الممزق المبعثر، يجب أن نبني تاريخ الكل»[126]. وهذا التأريخ الكلي الجديد للثقافة العربية الذي يدعو إليه الجابري لا يعني غير إنتاج تصنيف آخر «لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية»، وذلك بدلا من «تصنيف العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية إلى علوم نقلية وأخرى عقلية أو إلى علوم دين وعلوم لغة أو إلى علوم العرب وعلوم العجم...»[127].

إن تخطي التصنيفات القديمة لمنتجات الثقافة العربية والإسلامية والبحث عن الوحدة أو الوحدات البنيوية الكبرى هو مقصد من المقاصد الكبرى في المشروع الأركوني لنقد العقل الإسلامي. هذا المشروع الذي هدف - من جملة ما هدف إليه - إلى «تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (Linéaire) لكل علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى»[128].

وإذا كان المشروع الأركوني عبارة عن برنامج ضخم من «التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية

والأنثروبولوجية والفلسفية»، فإنه في تشخيصه لهذه المنتجات وتوصيفه لمضامينها يتجاوز المنهج التاريخي السائد الذي يفصل الأفكار والعقائد «عن أنظمة المسلمات المعرفية العميقة التي توجه كل الخطابات السطحية». ذلك أن المشروع الأركوني يستحضر بقوة فكرة «البنية» أو «النظام» في معالجة مكونات العقل الإسلامي وتصنيفها رغم شساعة المجال الذي يتحرك فيه.

فمن أخطر الأسئلة التي واجهت أركون في عمله التاريخي الجديد للثقافة الإسلامية، ذاك السؤال الذي مفاده: «هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الإبيستمي (نظام الفكر) أم أن الأمر يخص العقل نفسه من الناحية الإبيستمولوجية لكنه يختلف ويتشعب من حيث المصالح الأيديولوجية والرمزية التي يلاحقها والتي هي مرتبطة ومتلائمة مع مختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية المنتشرة في كل أرض الإسلام الشاسعة؟»[١٢٩].

وفي السياق ذاته تمثل الانتظامات البنيوية في الثقافة العربية الإسلامية والعلائق الواصلة بينها أساس الكتابة العلمية الجديدة لتاريخ هذه الثقافة في منظور خليل أحمد خليل. ذلك أنه «حين يكون المطلوب تأريخا علميا لواقع، بل وقائع عربية شديدة التداخل والتنافر ... لابد من إعادة النظر في كل الوجهات، لاسيما السلسلة البنيوية لمنظومات العقلانية العربية (الفلسفة، مثلا) وعلاقتها بالمنظومات العقلية المحض (علم العلوم)، وتناقضاتها مع النواظم الفكرية، الدينية والسلطانية»[١٣٠].

كما يلتقي المشروع الأدونيسي في الثابت والمتحول مع المشاريع النقدية السالف ذكرها في التوصيف البنيوي للثقافة/الرؤيا الدينية المؤسسة للواقع العربي والمنتجة لمختلف تجلياته. فأدونيس يسم هذه الرؤيا بالبنية التأسيسية[١٣١]، معتبرا أن مكونات «الكل الحضاري العربي» لا يفسرها غير «المبنى الديني لهذا الكل». ومن ثمة فإن «دراسة هذا الكل الثقافي العربي، هي، وحدها، التي تتيح أن نفهم الرؤيا العربية للإنسان والعالم، فنعرف موقف العربي من الشعر وغيره ... ومن القضايا الثقافية والإنسانية، بعامة»[١٣٢].

بيد أن توصيف الثقافة العربية في تاريخها الممتد وفقا لانتظاماتها البنيوية الكلية الموحدة بدلا عن قطاعاتها الجزئية المتناثرة لا يستغرق كامل مهام الكتابة النقدية الجديدة التي يرنو إليها رواد هذا الخطاب. ذلك أن المطلوب اليوم - كما يقول العروي - «من كل بحث يطمح إلى أن يتحول إلى مرجع هو أن يكون في آن تكوينيا ونسقيا. وإذا ما تغلب أحد المنظورين على الآخر فلأسباب بيداغوجية مؤقتة. بعبارة أخرى إن الخطاب الذي يتسم بالتكامل يضمن حتما خطابين، أحدهما تاريخي والثاني منطقي. بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع»[١٣٣].

هكذا يقترن إذن التركيب البنيوي للثقافة العربية في عمل المؤرخ الجديد بالتفكيك والتحليل التاريخيين. والعروي يرى أنه التزم بهذا التزاوج المنهجي في جميع ما كتب، قائلا: «من يقرأ

بإمعان دراساتي حول الثقافة العربية المعاصرة، أو تاريخ المغرب، أو الوطنية المغربية، يلاحظ أن كل واحدة منها تمر بمرحلتين: مرحلة التحليل والتفكيك ... تتبعها مرحلة تركيبية. ولا يأتي الفصل في أي قضية إلا بعد المرور بهاتين المرحلتين ربما أكثر من مرة، لأن وسائل إثبات إحدى العمليتين توجد في الأخرى»[١٣٤].

ولم يكن بعد التحليل التاريخي غائبا في منطلقات مشروع الكتابة النقدية الجديدة لتاريخ الثقافة العربية عند الجابري رغم هيمنة المسلك البنيوي عليه. فالرجل يؤكد: «إذا كنا نطمح إلى المساهمة في الكشف عن هذه البنيات [التي تنتظم الثقافة العربية] فليس من أجل البحث عن أصالة موهومة، فوق الزمان ... وفي هذه الحالة فإن التحليل التاريخي سيكون ضروريا لنا ضرورة التحليل البنيوي ذاته»[١٣٥].

وعلى هذا النحو، لا يطمح مشروع الجابري إلى إعادة كتابة تاريخ التراث العربي عبر إعادة ترتيبه ترتيبا بنيويا فحسب، بل كذلك أيضا عبر «إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، إدخاله في التاريخ»[١٣٦]. وهكذا يعاد بناء هذا التراث (أي التاريخ الثقافي في نهاية الأمر) بنيويا وتاريخيا في الوقت ذاته، وذلك «بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته»[١٣٧].

أما محمد أركون فينص هو الآخر على أن تمايز مشروعه النقدي عن الأنماط التاريخية السردية الخطية في الكتابات العربية التقليدية والاستشراقية الكلاسيكية لا يكمن في البحث عن الأنظمة البنيوية الكلية فحسب؛ بل يتجسد كذلك في تنزيل هذه الأنظمة في سياقها التاريخي. فأركون يهدف إلى نقد العقل الإسلامي «**بطريقة تاريخية**، وليس بطريقة تأملية، تجريدية، سكولاستيكية ... إن مشروعي ينخرط هنا إبيستمولوجيا في العمق، بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع تاريخ الفكر التي لا تشمل هذه النقطة»[١٣٨]. ذلك «أن أرخنة معرفتنا للماضي أو إسباغ الصبغة التاريخية عليها قد فرضت نفسها بصفتها عملا حاسما من الأعمال التي دشنتها الحداثة»[١٣٩]. من جهة أخرى يبدو لنا خليل أحمد خليل في ما يقترحه من منهجية في مقاربة العقل في الإسلام قريبا من منحى بقية رواد هذا الخطاب في المزاوجة بين فهم الأبنية الثقافية النصية واستكشافها من جهة، وتحليلها تحليلا تاريخيا من جهة أخرى. فخليل يرى أن إسلام التاريخ يحتاج إلى معاقلة تحليلية، غير مرتهنة بإسلام النص... التي حكمت ومازالت تحكم ... عقلية المسلمين في تعاطيهم الاعتقادي مع تاريخهم المعاش. ففي هذا الأخير، كل شيء، حتى النصوص، من نتاج الأحياء، من توليد الحياة. وهذا يقتضي في فلسفة العلوم الإنسانية وتطبيقها، ابتكار منهجية تفكيكية، عمادها التحليل الإيقاعي، تحليل إيقاع وتوتر كل مستوى من مستويات المعطى...»[١٤٠].

وهكذا، فإن نمط التاريخ للعقل في الإسلام الذي يقترحه خليل يرى حتمية المزاوجة بين استكناه مضامين العقول/الأبنية المعنوية والتحليل التاريخي. فإذا كان «العالم الثاقف (زارع العلم والثقافة) هو الذي يأخذ كل تواترات التاريخ وإيقاعه بحسبان، لا لحساب مذهب أو قوة سلطانية، بل لحساب عقل العقل والعلوم الحرة/المستقلة»[141]، فإنه بالمقابل «من واجب عقل العقل أن يفهم التاريخ، وأن يعقل في آن كيف تعتقده عقول أخرى. فالعلاقة بين الاعتقاد والتاريخ ... هي علاقة توليدية»[142].

وبهذه الكيفية نلاحظ أن مشاريع الكتابة النقدية لتاريخ الثقافة العربية التي بشر بها رواد هذا الخطاب تقوم في جوهرها على البحث عن أبنيتها الكبرى الناظمة لها الخارقة لتفريقاتها القطاعية والتاريخية الخطية المهيمنة على الأنماط السائدة في الكتابات المؤرخة لهذه الثقافة. بيد أن التوصيف البنيوي في هذه المشاريع مقرون عند هؤلاء الرواد بالتحليل التاريخي. **وهذا يعني أن الأبنية الثقافية العربية التي يسعى المؤرخ الناقد في هذا الخطاب إلى استكشافها إنما هي أبنية تاريخية مرتهنة بأسيقة وحيثيات لا أبنية أزلية قارة فوق تاريخية.**

إن مقولة البنية في هذا الخطاب النقدي الثقافي العربي مأخوذة باعتبارها مقولة منهجية توصيفية لانتظامات ثقافية تاريخية فاعلة في الواقع الاجتماعي العربي لا بوصفها مقولة ميتافزيقية تؤشر إلى أنساق قارة غير متحركة[143]. وهكذا يستثمر هذا الخطاب الإمكانات المنهجية الواسعة التي يتيحها التوصيف البنيوي ليتجاوز بها ظواهر التبعثر والتقطع والتفكك التي تسم عرضُ الثقافة العربية في الكتابات التاريخية السائدة، أي يستثمر التصور الذي «يقول إن أفكارنا، أو طريقة تفكيرنا، لها بنية كامنة، وهذه البنية في واقع الأمر هي التي تحدد ما نفكر به»[144].

المعلم الرابع - مشروع النقد والتغيير الحضاري العربي: الحراك الثقافي شرطا للحراك الاجتماعي الإيجابي

لم يكن رواد هذا الخطاب ليأخذوا بمسلك التوصيف البنيوي للثقافة العربية إلا مقرونا بالتحليل الذي يضفي على أبنيتها أبعادا تاريخية نسبية. **لأن مشروعات إعادة كتابة هذه الثقافة عندهم ليست غاية في حد ذاتها بقدر ما هي مدخل ضروري لقيام حراك ثقافي عربي يتخطى الأبنية الماضوية الجامدة الفاعلة سلبا في الواقع العربي اليوم.** وكان عبد الله العروي توصل مبكرا إلى «نتيجة منهجية مهمة وهي أن كل اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن، أو يجعله بين قوسين، ليصل - حسب زعمه - إلى رصد علاقات قارة ... لا يمكن أن يساعد على التقويم الأيديولوجي ثم الاجتماعي»[145].

بمعنى آخر إن العروي يرى أن كل توصيف نقدي يبحث عن عناصر ثابتة في الثقافة العربية لا يمكنه إلا أن يكرس جمود أبنيتها القائمة، في حين أن «نقطة الانطلاق» في المشروع النقدي برمته هي «ضرورة الثورة الثقافية»[146]. ذلك أن «الواجهة الثقافية، الأيديولوجية، كانت دائما هادئة، لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل»[147].

إن التمهيد لإحداث حراك ثقافي. أو «ثورة ثقافية»[148]. كما تحدث العروي عنها في أولى كتاباته. هو غاية تقاطعت في إرادة الوصول إليها جميع المشاريع النقدية المؤلفة لهذا الخطاب، بل هو الغاية المأمولة من وراء إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي كتابة جديدة. ولما كان التوصيف البنيوي ضرورة في مشاريع الكتابة الجديدة، لأنه وحده الكفيل بإخراج الثقافة العربية من صورة التشرذم إلى صورة الانتظام، فإنه كان لزاما على أصحاب هذه المشاريع أن ينزلوا ما يستكشفون من أبنية ثقافية عربية في أسيقة تاريخية مخصوصة، ويقدمونها من ثمة على أنها أبنية متحولة تاريخيا أو قابلة للتحول التاريخي.

وفي هذا المعنى يذهب محمد عابد الجابري إلى أنه «يمكن النظر إلى «العقل العربي» بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل جديد سائد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم. وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد»[149].

وإذا كانت المقاربة التاريخية المزدوجة البنيوية/التاريخية للثقافة العربية توصل إلى الاعتقاد بممكنات الحراك الثقافي في المجتمع العربي، أي ممكنات التغير التاريخي للأبنية الثقافية القائمة، **فإن الدفع في اتجاه هذا التغير والمساهمة في تجسيده يغدوان من المهام الجوهرية في المشروع النقدي**. لذلك نرى الجابري يؤكد أنه «لابد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح ليس فقط، إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضا إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون»[150].

وينصص محمد أركون بدوره على اقتران مشروع إنجاز العمل التوصيفي البنيوي والتاريخي لتاريخ الثقافة العربية بمشروع الفعل التغييري لأبنيتها السائدة. وهو يتساءل: هل يمكن للمثقف العربي أو المسلم «أن يكتفي **بالتعرية العلمية للشروط أو الظروف التي أتاحت ولادة السياج الدغمائي المغلق وتشغيله طيلة المتابعة وإعادة إنتاجه بشكل مكرر؟ أم ينبغي عليه للمرة الأولى في تاريخ الإسلام** أن يشتغل من أجل الخروج من هذا السياج الدغمائي لكي يتمكن لاحقا من بلورة نظام جديد للعمل التاريخي؟»[151]. ثم يضيف قائلا: «إن التفكير بشروط إمكان الخروج من نطاق هذا السياج الدغمائي، يشكل، اليوم، المرحلة الأولى من بحث علمي وعمل تاريخي يتمان على المدى الطويل»[152].

وعلى هذا النحو يغدو إحداث التغيير الثقافي العربي الإسلامي من مرتكزات المشروع النقدي الأركوني، تماما كما هو شان مشروعي الجابري والعروي، فأركون يرى أن الأمور قد وصلت «من التأزم إلى درجة لم نستطع أن نكتفي فيها بمجرد «إصلاح...» يتم داخل الأطر التقليدية لإصلاح القرن التاسع عشر. لا. نحن الآن في حاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا ...»[153].

وينطوي المشروع النقدي عند خليل أحمد خليل - أو مشروع عقل العقل كما يسميه هو - هو الآخر على فاعلية تجاوز اللحظة التوصيفية التاريخية إلى اللحظة الإبداعية الإنشائية. ذلك أن «إمكان الدحض، **احتمال لا**، إنما يرافق عقل العالم في اختباراته، حيث ينشأ عقل العقل وينتج **احتمال نعم**، الذي يولده من احتمالات لا. إذن، لا، ضرورية للعقل الرامي إلى الانتقال من حال الاعتقاد أو الاقتناع الذاتي ... إلى حال الموضوعية العلمية ... فما ندعوه هنا **عقل العقل** إنما نعني به إمكان السير على صراط الاستـــقلال العلـمي المستـقيم، وإمكـــان قول لا لتجاربنا الشخصية وعواطفنا ... تمهيدا لتوليد علاقات منطقية موضوعية، تساعدنا على اختيار مفترضاتنا العلمية»[154].

إن التغيير الثقافي - في معنى استبدال عقل ماضوي سائد بآخر حديث بديل - يصبح، على هذا النحو، مكونا موضوعيا في مشروع نقد العقل، أو عقل العقل. إذ لما كان خليل يرى أن «العلم الباحث عن معنى، والمبتعد في آن عن اللامعنى والمعنى المشترك، إنما يتحول في مستوى المعاقلات - أي في مستوى الاستيعاء والإيعاء: أخذ الوعي وإعـــطاء الوعـــي -، إلى **برنامج**، ولا يبقى مجرد **مسألة اعتقادية**»[155].

أما المشروع النقدي الأدونيسي فهو لا يشذ عن بقية مشاريع رواد هذا الخطاب في الربط بطريقة صميمية بين الكتابة التوصيفية البنيوية للثقافة العربية وأفاق تغيير أنماطها السائدة. فأدونيس يذهب إلى أن النتيجة التي توصل إليها في عمله النقدي التأريخي **الثابت والمتحول** مزدوجة: «وصفيـة تتمثل في الكشف عن بنية الذهن العربي، ونقدية أو تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية وإمكاناته. وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يترابط علاج الحالة بتشخيصها»[156].

وبهذه الكيفية يرتهن مشروع إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية وتوصيفها عند أدونيس، كما عند الرواد الآخـرين، بمشـروع التـغـيـيـر الثـقـافي العـربي. إذ «تكمن النتـيـجـة التي يمكن استخلاصها من هذه الدراسة في طريقة كتابتها، فهي مشروع لوصف الثقافة العربية كما هي، في ثابتها ومتحولها، بغية فهمها كما هي، من أجل تغييرها كما يجب أن تكون»[157]. ذلك أن «فهم حاضرنا الثقافي فهما عميقا، والعمل على تكوين قيم ثقافية جديدة، يفترضان، بدئيا، فهم ماضينا الثقافي فهما عميقا»[158].

وهكذا أمكننا أن نظفر من جديد بعنصر آخر من العناصر التي تؤسس وحدة الخطاب في مشاريع النقد الثقافي التي نشتغل عليها في هذا العمل. فأصحاب هذه المشاريع مثلما اتفقوا على ضرورة إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية، التقوا كذلك عند الأفق الذي يجب أن تؤدي إليه الكتابة النقدية الجديدة الذي هو أفق إنجاز الحراك الثقافي المنشود، أفق تخطي الأبنية الماضوية الجامدة التي تهيمن على الثقافة العربية الراهنة. وعلى هذا النحو وجدنا هؤلاء يعتمدون منهجا يزاوج بين التوصيف البنيوي والتحليل التاريخي بشكل يجلي قابلية الأبنية السائدة للتغير والتحول.

كان طبيعيا أن يندرج المشروع النقدي في أفق الحراك الثقافي عند جميع رواد هذا الخطاب. ذلك أنهم صدروا جميعا عن تشخيص يحدد الثقافة العربية السائدة باعتبارها أبنية ماضوية جامدة مفارقة للواقع التاريخي الجديد الذي أضحت تعيشه البشرية اليوم (المعلم الثاني). وبما أن الثقافة ليست إلا أدوات في فهم الواقع الاجتماعي وطرائق في تحديد الموقف منه واختيار مسالك الفعل فيه (المعلم الأول)، وبما أن عقم الفعل الاجتماعي العربي ناجم عن عدم فاعلية الثقافة/الأدوات القديمة، فإن الحراك الثقافي يغدو شرطا حتميا لقيام حراك اجتماعي إيجابي في الأمة العربية يخرجها من واقعها المهزوم.

وهكذا نجد رواد هذا الخطاب إذ يؤسسون لتغيير الثقافي العربي عبر إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية، فإنهم يؤسسون في منظورهم للحراك التاريخي العربي الإيجابي انطلاقا من ذاك التغيير الثقافي. وكما يرى العروي: «إذا أردنا أن نعطي فاعلية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، فلابد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتقلب المنهج الحديث، في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة ما زالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه، ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوما إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن»[159].

ويحاول العروي أن يستدل على حتمية التحديث الثقافي باعتباره شرطا للتحديث المجتمعي الشامل استنادا إلى تجارب المجتمعات الناهضة. إذ يذهب إلى أنه إذا كانت قضية النهوض ومجابهة الأخطار الخارجية «بالنسبة إلينا ذات صبغة علمية» (أي امتلاك العلوم التي تمكننا من عوامل القوة الاقتصادية والعسكرية)، فإن «كل المجتمعات التي استطاعت أن تستوعب بالفعل العلم التجريبي وأن تشيد مؤسسات لحمايته ونشره وإنمائه، أظهرت في الوقت المناسب إرادة قومية تهدف صراحة إلى جعل العلم الهدف الأسمى وقبلت مسبقا ما يستتبع هذا الاختيار من تغييرات في الهياكل والسلوك والذهنية»[160].

وعلى هذا الأساس فإن «إزالة هذا الإرث التاريخي الحاجز، المتمثل في سلوك، هو مضمون كل ثورة حقيقية. والثورات الحديثة منذ القرن السادس عشر... تعني دائما الانتقال من ذهنية

استهلاكية إلى ذهنية إنتاجية، وبالتالي من الاتكال إلى النشاط، من الأسطورة إلى العلم، من العبودية إلى الحرية». وهكذا ينتهي العروي إلى أنه «لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة، عن انتقال من كون إلى كون»[١٦١]. والدرس ذاته يستنتجه العروي من قراءته لتجارب مجتمعات أوروبا الشرقية التي عملت نخبها انطلاقا من «فهم تاريخاني للماركسية» على «نشر أشكال الذهنية العقلانية ونجحت أخيرا في دفع مجتمعها، عن طريق ثورة ثقافية، إلى أبواب العصر الحديث»[١٦٢].

ويتخذ أمر التحول من الحراك الثقافي إلى الحراك الاجتماعي الإيجابي في منظور العروي صورة مسار تاريخي حضاري طويل الأمد، إذ «عندما يتكلم الكاتب عن تحديث الفكر العربي، أو تحديث الأيديولوجيا العربية، يجب ألا يفهم القارئ أن النتيجة الحالية ستكون تحديث المجتمع العربي. تتطلب العملية الأولى جيلا أو جيلين، في حين أن الثانية تستلزم، مهما كانت الوسائل، حقبة تاريخية كاملة»[١٦٣].

أما الجابري فهو لا يخفي أن الهدف الأسمى من مشروعه النقدي هو التحول الاجتماعي. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها.. ولعلها تفعل ذلك قريبا»[١٦٤].

والجابري يستشهد - تماما كما العروي - بالتجارب التاريخية التي تؤكد أن الفكر «يجب أن ينظر إليه كقوة فاعلة، أو عليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط الاجتماعية التاريخية، مثلما حدث في أوروبا وفي اليونان وعند العرب قديما»[١٦٥].

ويقرن محمد أركون بدوره التغيير الثقافي بالتغيير الاجتماعي قرن السبب بالنتيجة، ذلك أن الثورة الفكرية التي يدعو إليها والتي يجب أن «تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث «هي التي ستجعل هذا التراث» بدلا من أن يستمر ... كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري»[١٦٦].

وهكذا يمثل الحراك الثقافي الذي يلغي الأبنية الثقافية العربية الماضوية السائدة في منظور أركون شرطا ضروريا للحراك الاجتماعي الإيجابي الذي يخرج المجتمعات الإسلامية من واقعها الحضاري المهزوم.

ويستحضر أركون، كما العروي والجابري، التجربة الحضارية الأوروبية ليدلل على آلية الانتقال والحركة من التحرر الذهني إلى النهوض الاجتماعي، مؤكدا: «ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضاريا بدءا من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءا من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقا ... بدءا من تلك اللحظة أخذت أوربا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع فيه»[١٦٧].

وينصص خليل أحمد خليل من جهته على فاعلية التغيير الثقافي في إنجاز الحراك الاجتماعي الإيجابي، بل هو يجعل التحول العقلي إلى جانب الموقف السياسي القاع المحدد للتطور العلمي والتقني. إذ يؤكد: «تواجهنا اليوم وغدا: مسألة تفعيل العلم بعقل العقل، أي بنقده وبرمجته، ومسألة الاستقواء بالمعرفة كسلطة. وهاتان المسألتان تستلزمان توجه العقل العربي المعاصر نحو الاستقلال الفلسفي والعلمي والتقني، وهذا لا يتحقق بقوة العقل وحده، بل أيضا - شرطا - بقوة استقلال الأمة العربية، وتحول عقل الفرد إلى عقل حر، والعقل العادي إلى عقل العقل، يعاود تولي أمور نفسه بنفسه»[168].

ويشرح خليل الآلية التي يولد بها العقل البديل - عقل العقل - عوامل النهضة الاجتماعية، قائلا: «إن فلسفتنا هذه، **عقل العقل**، تقوم في أساسها، على **ارتجاع وظيفي ذاتي**، بمعنى أن عقلنا وهو يعقل علمه بذاته، إنما يتخذ من ذاته مرجعية وظيفية لمعاقلته، وينتج سياسته العقلية المستقلة، المميزة له: سياسة حرية العقل، سيادته، استقلاله المطلق عما سواه وعما عداه. فهو يرمز ذاته بذاته، يسترمز معلوماته، يستبطنها في ذاكرة فاكرة، تشكل بذاتها منظومة تقنية، سيبرنطيقية، هي (منظومة علم القيادة ونقل الرسائل لدى البشر وآلاتهم)»[169].

وهكذا تتكشف الفاعلية الاجتماعية للبديل العقلي النقدي الذي يدعو إليه خليل، «إذ حين ينتقد عقل العقل ما يجري، إنما يحاول محو تاريخ وكتابة آخر، منتقلا من طور إلى طور - **مدعيا قلب عجزنا الذاتي إلى معجزة**»[170].

ولا يشذ أدونيس عن بقية رواد هذا الخطاب في اعتبار التغيير الثقافي المقدمة الضرورية والشرط الأساسي لكل تحول مجتمعي إيجابي في الوطن العربي. إذ «لا يمكن... كما يبدو لي، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي - وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر، ولا تزال توجهه»[171]. وإذا كان العجز الحضاري هو الوجه الظاهر لأزمة المجتمع العربي، فإن الجمود الثقافي هو المستوى الباطني الخفي لهذه الأزمة. «ولكي يتغير ما بالظاهر، لا بد أن يتغير ما بالباطن، بتعبير آخر، لا بد لكي يتغير ما بالمجتمع، أن يتغير ما بالأنفس»[172].

وهكذا يمكننا أن نستجلي الكيفية التي انتهى عبرها رواد هذا الخطاب إلى **الالتقاء الموضوعي حول أطروحة مفادها ان قيام حراك في الأبنية الثقافية العربية يعد الشرط الضروري لقيام حراك اجتماعي إيجابي يخرج المجتمع العربي من وضع الانتكاس الحضاري إلى وضع النهضة أو الثورة أو التحرر أو التنمية**. وإذا كان هذا الحراك الثقافي في منطق هذا الخطاب مشروطا بإنجاز المشروع النقدي للثقافة العربية (إعادة كتابة تاريخها)، فإنه من المعقول أن يتم الحديث عن أن «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع نهضة»[173].

وعن أن «نقد العقل الإسلامي ... يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة»[١٧٤]، وعن أن «النقد ... هو السبيل العقلاني الوحيد الذي يسمح باكتشاف واسطة حل... ولا تشتد الحاجة إلى النقد العقلي إلا في غمرة الأيام الصعبة والعصيبة»[١٧٥].

خاتمة

حاول هذا البحث أن يكون ذا صبغة توليفية من حيث إنه بحث عن وحدة (وحدة الخطاب) داخل المتعدد (مدونة نصية متعددة المؤلفين والمؤلفات). وهذا ما حتم عليه أن يفكك هذا المتعدد ويعيد ترتيبه من جديد، بحيث تتجلى عناصر الوحدة الكامنة التي حجبها ظاهر التعدد. نعم، إن المعالم المشكلة لوحدة هذا الخطاب التي ألفناها في هذا العمل ليست في واقع الأمر غير ثمرة لعملية «تذرير» قمنا بها تجاه المدونة المدروسة، أعقبتها عملية «فرز» لتلك المادة «المذررة»، ثم ختاما كانت عملية «تركيب» جديد لها تجسدت في هذا النص الذي هو بين يدي القارئ.

وهكذا لا يخرج عملنا في هذا النص عن كونه عملا تأويليا في المعنى الواسع للكلمة. والتأويل قدر محتوم على دارس الفكر لا فكاك له منه. وإذا كنا اندفعنا في هذا البحث إلى إنجاز عمل تأولي قوامه تفكيك المدونة وإعادة تركيب المتماثل والمتقارب من معانيها في عناصر/معالم وحدة، فذاك لأننا قصدنا إلى توليفة تدخل في نطاق التاريخ للفكر العربي المعاصر. ومن أهم علامات العمل التاريخي في المنظار الحديث هو البحث عن الوحدات الكلية أو البنيوية الكامنة خلف ظواهر التعدد. وهو ما قال به رواد هذا الخطاب في دعوتهم إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي كما رأينا في متن هذا البحث.

بيد أن هذا العمل التوليفي التاريخي الذي مارسناه على مدونة مخصوصة في الفكر العربي المعاصر ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، يبقى في الأخير عملا محدودا . أو «قطاعيا» إن صحت العبارة .. لأنه لم يهتم إلا بجوانب محدودة في هذه المدونة التي تبقى أثرى بكثير مما عرضنا إليه في هذه الدراسة. هذا فضلا عن أن الدراسة الواحدة . مهما كانت محدودية جوانب البحث التي التزمتها، ومهما بلغت من درجات عالية في الدقة والموضوعية . تبقى عاجزة عن أن تدعي أنها تأتي بالقول الفصل.

ومن جهة ثانية، لئن كان المقصد التوليفي التأريخي هدفا أساسيا لنا في هذا العمل، فإن محصلته تكشف بوضوح أن الأبعاد التي يمكن أن يمتد إليها تتخطى ذاك المقصد لتلتحم بمباحث جدالية تستوطن جوهر المشاغل الثقافية والسياسية الراهنة لا عربيا وإسلاميا فحسب، بل عالميا كذلك بكل تأكيد. وكيف لا يكون الأمر على هذا النحو، والحال أن مدار التوليف والتاريخ في هذا العمل خطاب منطلقه البحث عن عوامل الهزيمة والانكسار

الحضاري في المجتمع العربي في وقت تعمقت فيه مظاهر تلك الهزيمة وذاك الانكسار؟ وكيف لا يكون الأمر على هذا النحو أيضا، والحال أن الطرح المركزي في هذا الخطاب هو حتمية التغيير الثقافي في المجتمع العربي بوصفه شرطا للتحول الاجتماعي والحضاري الإيجابي فيه، في وقت أضحى الحديث عن هذا التغيير مناط جدال دولي كما تؤكد الأحداث اليوم.

وإذا كان ثمة نتيجة ذات راهنية مباشرة اليوم يمكن استشفافها من هذا العمل التوليفي الذي قدمناه، وجديرة بالتنصيص عليها في خاتمته، فلن تكون غير تلك التي تثبت أصالة **مطلب التغيير الثقافي في الفكر العربي المعاصر، وارتباطه بالطموحات القومية في تصحيح مسارات الفعل الاجتماعي العربي حتى يصل إلى تحقيق فعلي لما يطمح إليه المجتمع العربي منذ قرنين من أهداف نهضوية وتحررية ووحدوية وتنموية تخرجه من حالة الانحطاط الحضاري التي يعيشها وتتجاوز مسافة التخلف التي تفصله عن القوى الأجنبية المتربصة به.**

ولعل كل ما نكتفي بقوله في هذا الصدد في خاتمة هذا البحث هو أن استحضار طروحات هذا الخطاب اليوم لهو أمر جد مفيد في السجال الراهن حول المسألة الثقافية في الوطن العربي والبلدان الإسلامية عامة. وهو ما يجعل مزيد الاشتغال التوليفي والتاريخي على مشاريع النقد الثقافي، التي عرفها الفكر العربي في الثلث الأخير من القرن الماضي، عملا لا يخلو من أهمية وفائدة اليوم.

الهوامش

1 نعتمد في هذه الدراسة ، على وجه الحصر ، على كتابات د: عبد الله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وادونيس وخليل أحمد خليل. غير أن هذا لا ينفي أن تكون هناك كتابات أخرى لمؤلفين آخرين عاصرتها وجانستها في منطق خطابها. بمعنى آخر إن دائرة تمثلية هذا الخطاب تبقى منفتحة على مزيد من الاتساع.

2 كنا في أعمال لنا سابقة قد وقفنا عند القيمة المفصلية التي شكلتها هزيمة حزيران ١٩٦٧ في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر. ففي رسالتنا لنيل شهادة الدراسات المعمقة (دبلوم المرحلة الثالثة) حول مقاربات الماركسيين العرب للتراث أبرزنا كيف أن هذه المقاربات تنتمي إلى موجة فكرية واسعة شهدها الفكر العربي المعاصر في أعقاب هزيمة ١٩٦٧ (انظر في هذا الصدد: سهيل الحبيّب: وصل التراث بالمعاصرة قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب، صفاقس: مكتبة علاء الدين، ط١، ١٩٩٨). من جهة أخرى حينما اشتغلنا في رسالة الدكتوراه على ما أسميناه بـ«الفكر العربي الإسلامي الحديث» بينا أن المدارات الزمنية والإشكالية لهذا الفكر تمتد من أواسط القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين وأبرزنا أن هزيمة ١٩٦٧ قد وفرت شروطا تاريخية وسوسيولوجية لبروز قطاع فكري آخر وسمناه بالفكر العربي الإسلامي المعاصر (سهيل الحبيّب: الفكر الإسلامي الحديث والوعي بالتاريخ. عمل مخطوط بكلية الآداب، منوبة، تونس).

3 د هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠) ص٥٢ .

4 المرجع نفسه، ص ص ٥٢ - ٨١ .

5 المرجع نفسه، ص ٢٣ .

6 اي في المعنى الذي تتخذه توصيفات: تيار (أو مذهب أو اتجاه) قومي وآخر سلفي وآخر ليبرالي وآخر ماركسي وآخر علماني... إلخ، وهي توصيفات طاغية الاستخدام في مصنفات التاريخ للفكر العربي الحديث والمعاصر وتحقيبه وتصنيفه. انظر على سبيل المثال:

- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ط٤، ١٩٧٧).
- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار، ط٤، ١٩٩١).
- محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٥، نوفمبر ١٩٨٠).
- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة: بدر الدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، ط٣، ١٩٨١).
- طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة (دمشق: دار دمشق، ط٢، د ت).

7 الثقافي هنا مأخوذ في المعنى الشامل الذي تعتمده دراسات علمي الاجتماع والإناسة ذلك أن احتواء الثقافة على الكل اللامادي في حياة المجتمعات البشرية هو ثابت مركزي في كل تحديد سوسيولوجي وانثروبولوجي للثقافة. والمنتوجات الثقافية هي عبارة عن تركيبات أو هياكل مشكلة لرؤيتنا عن العالم، بل الأكثر من ذلك إنها تساهم في صنع العالم، وليست فقط مجرد انعكاس للعالم المادي، بيير بورديو: بورديو بين كارل ماركس وماكس فيبر، حوار أجراه معه هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥ /يناير ١٩٨٦، ص ٦٩). وسنرى في الفصل اللاحق من هذا العمل كيف شخص هذا الخطاب الأبنية الثقافية العربية في مفهومين أساسيين هما: الأيديولوجيا والعقل.

8 محمد وقيدي: ما هي الإبيستمولوجيا (الرباط: مكتبة المعارف، ط٢، ١٩٨٧)، ص ٢٤٦ .

9 د. أحمد مجدي حجازي: العولمة وتهميش الثقافة الوطنية. مجلة عالم الفكر. الكويت: المجلد ٢٨، العدد٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩، ص ١٢١ .

10 المرجع نفسه، ص ١٣٩ .

11 لأن ثقافات غربية عريقة كالفرنكفونية استشعرت بدورها خطر العولمة الثقافية عليها.

12 حسن الحاج علي أحمد: حرب أفغانستان: التحول من الجيوستراتيجي إلى الجيوثقافي. ضمن: العرب والعالم بعد ١١ سبتمبر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٢)، ط١، ٢٠٠٢ ، ص ٢٥٠ .

13 المرجع نفسه، ص ٢٥٩ .

14 حسن الحاج علي أحمد: تغير الثقافة باستخدام السياسة: الولايات المتحدة وتجربة العراق، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٩٤، أغسطس ٢٠٠٣، ص ٥٧ .

15 محمود محمد الناكوع: التغيير الثقافي من أولويات الحملة الأمريكية، جريدة القدس العربي، ٢٠٠٤/٤/٢٤.

16 انظر في هذا الصدد على سبيل النمذجة لا على سبيل الحصر: علي عقلة عرسان: المقاومة حق المقاومة واجب، جريدة البيان الإماراتية، ٢٠٠٣/٠٤/٢٨.

17 روح هذا الموقف تسري مثلا في تقريري «التنمية الإنسانية العربية» لسنتي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ اللذين أعدتهما نخبة من المفكرين والخبراء العرب، من ذلك أن تقرير ٢٠٠٢ مثلا قد أوصى ببرنامج من عشر مقولات معيارية لإصلاح التعليم في الوطن العربي تقوم على احترام الفرد، وتنشئته على موقف عقلاني، وإعلاء قيمة الحوار ... وتأكيد أسبقية الإبداع ... وتفهم أفضل للثقافة الخاصة الماضي منها والحاضر مع الانفتاح على الثقافات الأخرى... نقلا عن وقائع حلقة نقاش تحت عنوان: «رؤية نقدية لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٨٧ /يناير٢٠٠٣ ، ص ٧٢ .

18 عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٢)، ص ٣٠ .

19 المصدر نفسه، الصفحة نفسها في الهامش.

20 نحيل في هذه الدراسة على الطبعة العربية التي أصدرها العروي بنفسه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة». (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥)، ص ٢٣ .

21 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

22 عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ١٩٩٣)، ص ١٢٦ .

23 الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٩ .

24 مفهوم الأيديولوجيا، ص ١٢٥ .

25 المرجع نفسه، ص ١٢٣ .

26 المرجع نفسه، ص ١٢٤ .

27 الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٥٢ .

28 يشكل توصيف الثقافة العربية من حيث هي بنية - أو بنيات - كلية مترابطة العناصر أساسا من أسس هذا الخطاب. وسنعود إلى هذه المسألة بأكثر تفصيل في حديثنا عن المعلم الثالث في هذا الخطاب.

29 الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٥٢ .

30 نفسه، ص ٢٥١ .

31 نفسه، ص ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

32 كانت التحليلات المعتمدة على المنهجية الماركسية التقليدية في فهم المجتمع (أولوية التأثير والفعل للبنى الاقتصادية على الأنماط الثقافية) قد شهدت هي الأخرى انتعاشا كبيرا في الفكر العربي خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات. انظر نماذج لهذه التحليلات: مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية (بيروت: دار الفارابي، ط١، ١٩٧٤). وطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، سبق ذكره، وانظر في هذا الكتاب نقد تيزيني للعروي، ص ص ٤٠٣ - ٤١١ .

33 العرب والفكر التاريخي، سبق ذكره، ص ٢٤ .

34 المصدر نفسه، ص ١٢ .

35 نفسه، ص ١٢ .

36 نفسه، ص ١٥ .

37 نفسه، ص ١٩ .

38 عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٢)، ص ١٩٦ .

39 المصدر نفسه، ص ١٩٤ .

40 نحن من موقعنا التاريخي هنا نقول بهذه الريادية التي لم يعترف له بها . في حدود اطلاعنا . أحد ممن انتظموا في ما نسميه خطاب النقد الثقافي.

41 يعد كتاب الجابري الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية الذي ظهر في طبعته الأولى سنة ١٩٨٢ بمنزلة البيان Manifeste الذي بشر فيه بمشروعه في «نقد العقل العربي». والكتاب عبارة عن مسح بانورامي لا يخلو من التسرع للكثير من الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة هدف إلى بيان غياب مشروع «نقد العقل» في الخطاب العربي المعاصر. ورغم أن الجابري يقحم طروحات عبد الله العروي ضمن ما يسميه «الخطاب العربي» السائد الذي أغفل مهمة «نقد العقل»، فإن مقاربته في تفسير فشل تحقيق النهضة العربية التي «بشر» في أوائل الثمانينيات تبدو لنا منخرطة في الخط الفكري النقدي ذاته الذي كان العروي رائدا في تكريسه في الفكر العربي قبل أكثر من عقد على ظهور مشروع الجابري في نقد العقل.

42 محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط٣، ١٩٨٨)، ص ٦ .

43 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

44 Mohammed ARKOUN: L'Islam face au développement. In: Essais sur la pensée islamique. (Paris:) Editions MAISONNEUVE ET LAROSE 1984), p 299.

(هذه الدراسة لم نجدها في أي من كتب أركون المعربة).

45 هذا هو مضمون أحد الأسئلة التي وجهت إلى محمد أركون في الحوار الذي نشرته جريدة النهار بتاريخ ١٣ أبريل ٢٠٠٢ . وقد اعتمدنا النص المنشور على شبكة الإنترنت ضمن موقع: http//7ww.mafhmum.com. انظر ص ٥ .

46 ARKOUN: L'Islam face au développement, op.cit , p 299.

47 أركون: حوار النهار، سبق ذكره، ص ٦ .

48 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٩)، ص ٢٦ .

49 المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤ .

50 المصدر نفسه، ص ٢٤ .

51 المصدر نفسه، ص ٢٥ .
52 المصدر نفسه، ص ٢٤ .
53 المصدر نفسه، ص ٢٤٧ .
54 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
55 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨)، ص ٣٣١ .
56 محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥)، ص ١٤ .
57 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٣١ .
58 إن التميز بين ما هو ديني وما هو ثقافي في السياق العلمي الصرف يبدو متعذرا، لأن الظواهر الاعتقادية الدينية عند علماء الاجتماع والإناسة تبقى شكلا من أشكال الثقافة.
59 صدر كتاب محمد أركون بالفرنسية Pour une critique de la raison islamique سنة ١٩٨٤ عن: Editions maisonneuve et larose - Paris، وقد ظهرت فصول عديدة من هذا الكتاب ضمن ما ترجمه هاشم صالح تحت عنوان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي (بيروت: المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦). ومن ضمن الفصول المعربة Le concept de raison islamique تحت عنوان: مفهوم العقل الإسلامي.
60 أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ص ٦٥ – ٦٦ .
61 قضايا في نقد العقل الديني، ص ٦ .
62 معلوم أن أدونيس أصدر أطروحته هذه في أوائل السبعينيات ثم أعاد إصدارها في طبعة جديدة منقحة ومزيدة في أوائل التسعينيات، وقد ضمت الكثير من النصوص الجديدة المهمة بلور فيها أدونيس رؤاه حول الوضع الحضاري العربي المعاصر. وسنحيل في هذا العمل على كتاب الثابت والمتحول في إحدى طبعاته الجديدة (بيروت: دار الساقي، ط٧، ١٩٩٤).
63 المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٤ .
64 نفسه، ج١، ص ٣٢ .
65 نفسه، ج٣، ص ص ٢٠ – ٢١ .
66 انظر: خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام (بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٣)، ص ٧.
67 المصدر نفسه، ص ٨ .
68 نفسه، ص ٢٤ .
69 نفسه، ص ١٨ .
70 نفسه، ص ٣٤ .
71 نفسه، الصفحة نفسها.
72 نفسه، ص ١٨٣ .
73 نفسه، الصفحة نفسها .
74 نفسه، ص ٢٠٨ .
75 نفسه، ص ٢١٤ .
76 نفسه، ص ١٨٤ .

77 يتواتر بكثرة في كتابات الجابري وأدونيس وأركون خاصة نعت «الأيديولوجي» في وصف الفكر الخاطئ المتهافت. ويمكن الرجوع في هذا إلى المصادر السالفة الذكر وفي صفحات متعددة..
78 عبد الله العروي: مفهوم العقل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦)، ص ١٩ .
79 المصدر نفسه، ص ٦٤ .
80 عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، سبق ذكره، ص ٢٠ .
81 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
82 المصدر نفسه، ص ١٧ .
83 المصدر نفسه، ص ٣٠ .
84 المصدر نفسه، ص ٦١ .
85 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
86 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص ٧٠ .
87 انظر: المصدر نفسه، ص ص ٥٦ - ٧١ .
88 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١)، ص ٢٤٣ .
89 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (بيروت: دار الساقي، ط٣، ١٩٩٨)ص ٢١ .
90 Mohammed ARKOUN : L'Islam des lumières. Le nouvel observateur , avril/mai 2004. P 10.
91 محمد اركون: قضايا في نقد العقل الديني، سبق ذكره، ص ٣١٦ .
92 ادونيس: الثابت والمتحول. سبق ذكره، ج٢، ص ٢١١ .
93 المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص ٢٠٧ .
94 المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤ .
95 خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام. سبق ذكره، ص ٢٢ .
96 المصدر نفسه، ص ٢٥ .
97 المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
98 المصدر نفسه، ص ٢٣ .
99 العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠ .
100 العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة. سبق ذكره، ص ١٨ .
101 ARKOUN: L'Islam face au développement, op.cit , p 299.
102 خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص ٢٢ .
103 المصدر نفسه، ص ٢٥ .
104 المصدر نفسه، ص ٢٢ .
105 محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٤)، ص ١٠٣ .
106 المصدر نفسه، ص ١٠٤ .
107 آدونيس: الثابت والمتحول. ج١، ص ٦٢ .
108 الجابري: الخطاب العربي المعاصر. سبق ذكره، ص ٧ .
109 عبد الله العروي: مفهوم العقل. سبق ذكره، ص ٢٥٧ .
110 Mohammed ARKOUN : L'Islam des lumière, , op.cit, p 10.

111 عبد الله العروي: مفهوم العقل، سبق ذكره، ص ص ٩ - ١٠ .
112 المصدر نفسه، ص ١١ .
113 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، سبق ذكره، ص ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .
114 الجابري: تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص ٢٢٢ .
115 الجابري: المسألة الثقافية، سبق ذكره، ص ٣٢ .
116 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص ١٢ .
117 أركون: قضايا في نقد العقل الديني، سبق ذكره، ص ٤٨ .
118 انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وانظر بها هامش المترجم (*).
119 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
120 أدونيس: الثابت والمتحول، سبق ذكره، ج٣، ص ٢٩ .
121 المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣ .
122 خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، سبق ذكره، ص ٢٨ .
123 يبدو جليا أن رواد هذا الخطاب قد تأثروا - بطريقة أو بأخرى - بمنهج التحليل البنيوي الذي انتشر في الأوساط الفكرية الفرنسية في أواسط القرن العشرين خاصة. ذلك أن التحليل البنيوي ليس في المطاف الأخير شيئا آخر غير تحليل النسق، بمعنى آخر ليس غير نظرية تتيح أن يؤخذ في الحسبان الترابط الداخلي بين عناصر موضوع معمول على محمل الكلية. مادة Structure dans les sciences humaines في: (Encyclopédia universalise , volume ... p 673) وسنرى لا حقا كيف أن رواد هذا الخطاب يستثمرون مقولة البنية في سياق مقاربات تأخذ بكل أبعاد التحليل التاريخي. من جهة أخرى اختلفت مقاربات رواد هذا الخطاب في الانتهاء إلى واحدية البنية أو تعددية البنى في الثقافة العربية الإسلامية. وهذا الاختلاف جدير بأن يكون مناط دراسة مقارنة لم تنجز بعد في حدود اطلاعنا.
124 العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٣٦ .
125 العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٩٦ .
126 الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٤٦ .
127 المصدر نفسه، ص ٣٣٣ .
128 أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١ .
129 المصدر نفسه، ص ٨١ .
130 خليل: العقل في الإسلام، ص ٤٦ .
131 أدونيس: الثابت والمتحول، ج١، ص ٣٢ .
132 نفسه، ج١، ص ٥٠ .
133 العروي: مفهوم العقل، ص ١٠ .
134 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
135 الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٥٣ .
136 الجابري: التراث والحداثة، ص ٢٥٧ .
137 الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٩ .
138 أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص ٤٨ - ٤٩ .

139 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
140 خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص ٦٠ .
141 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
142 المصدر نفسه، ص ٦٥ .
143 لهذا السبب نرى العروي في أواخر كتاباته استخدم اصطلاح النظيمة بدلا عن بنية التي من أبرز مميزاتها أنها لا تكون عاملا فعالا إلا بقدر ما تكون خلف وعي الفاعل البشري. وعلى هذا الأساس يجوز أن ننعت ظاهرة اجتماعية بأنها نظيمة دون أن نضطر إلى الاعتراف بوجود بنية معينة هي أصل الانتظام. مفهوم العقل، ص ١٢ .
144 إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة: محمد حسين غلوم. مراجعة: محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٤٤، أبريل ١٩٩٩، ص ١٩٣ .
145 العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ١٥٣ .
146 انظر المصدر نفسه، ص ٢٤ . والحقيقة إن فكرة حتمية التغيير الثقافي أو الثورة الثقافية مبثوثة في جميع مفاصل الكتاب.
147 المصدر نفسه، ص ٢٢٤ .
148 معلوم أن مصطلح «الثورة الثقافية» قد شهد رواجا واسعا في الفكر العربي المعاصر وخاصة في كتابات الماركسيين العرب وذلك تحت تأثير الثورة الثقافية الصينية التي أطلقها ماوتسي تونغ في ستينيات القرن الماضي. بيد أن الاتجاه الغالب على خطاب المفكرين الماركسيين العرب كان يعتبر أن «الثورة الثقافية» تابعة لـ«الثورة الاجتماعية»، وهو عكس ما يذهب إليه العروي ورواد هذا الخطاب عامة كما سنرى لاحقا. انظر في هذا الصدد مثلا: طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة (سبق ذكره). وانظر تحليلنا النقدي لمنظور تيزيني في «الثورات الثلاث» في: سهيل الحبيّب: وصل التراث بالمعاصرة (سبق ذكره)، ص ص ١٣٨ - ١٤٠ .
149 الجابري: تكوين العقل، ص ١٦ .
150 المصدر نفسه، ص ٥٢ .
151 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص ١٢ .
152 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
153 أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .
154 خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص ص ١٦ - ١٧ .
155 المصدر نفسه، ص ١٧ .
156 أدونيس: الثابت والمتحول، ج١، ص ٥٦
157 المصدر نفسه، ج١، ص ٦٤ .
158 المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٢ .
159 العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٤٣ .
160 العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٤٨ .
161 المصدر نفسه، ص ص ١٤٨ - ١٤٩ .
162 العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٧٣ .
163 المصدر نفسه، ص ١٥ .

164 الجابري: تكوين العقل العربي، ص ص ٧ - ٨ .
165 الجابري: التراث والحداثة، ص ٢٤٧ .
166 أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٢٤ .
167 المصدر نفسه، ص ٢١٦ .
168 خليل: العقل في الإسلام، ص ٢٣ .
169 المصدر نفسه، ص ص ٢٢ - ٢٤ .
170 المصدر نفسه، ص ٢٠ .
171 أدونيس: الثابت والمتحول، ج١، ص ٦٤ .
172 المصدر نفسه، ج٣، ص٢٢٧ .
173 الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٥ .
174 أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٢١ .
175 خليل: العقل في الإسلام، ص ٢٦ .

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

من الصفر إلى الشيفرة
المثاقفة وتحولات المصطلح النقدي

د. زياد الزعبي (*)

المثاقفة وتحولات المصطلح النقدي

ليس ثمة ثقافة أو لغة لم تقع تحت تأثيرات لغة أو ثقافة أخرى، وهذه حال لا ترتبط بسيطرة ثقافة أو لغة على أخرى، ولكنها حالة طبيعية تتأسس على أن لا ثقافة تتكون من ذاتها بذاتها، وعلى أن لا لغة تملك استقلالية عن بقية اللغات، ولذا فإن عمليات التأثير الثقافي واللغوي المتبادلة بين الثقافات واللغات مثلت وتمثل ظاهرة إنسانية كبرى تجلت وتتجلى في حلقات الثقافات الإنسانية المتعاقبة أو المتزامنة، تلك التي التقت وتحاورت وتفاعلت، وتلك التي تصادمت وتصارعت، ولكنها أيضا تفاعلت.

ولقد شكلت هذه العمليات «قصة الوجود الإنساني» على الأرض بكل امتداداتها، وتداخلاتها، وتعقيداتها، وتناقضاتها، وبكل عناصر الاختلاف والائتلاف، والانسجام والتباين فيها. لقد شكلت ما يمكن تسميته بدائرة المثاقفة، المثاقفة بمعنى عمليات التبادل الفكري الثقافي بين الثقافات، وليس بالمعنى الإمبريالي الذي يحددها بالعلاقة بين ثقافة متفوقة وأخرى متخلفة. هذا المعنى للمثاقفة الذي تشكل في إطار العلاقة بين المستعمر والمستعمَر، وهذا يعني «أن المثاقفة تخفي موقفا إمبرياليا. وأكثر من ذلك فإن الناقد حين يبحث المثاقفة في الأدب، فإنه يبحث عن تأثير أدب المستعمرين في المستعمرين الآن وسابقا. ولذا فإن

(*) أستاذ في قسم اللغة العربية - جامعة اليرموك - إربد - المملكة الأردنية الهاشمية.

الهوية المميزة للأدب القومي تقتصر على قابليتها وقدرتها على المحاكاة والنسخ». Tanya Mecneil: (Dictionnaire...) لقد قرّ هذا المفهوم للأسف، مصطلح المثاقفة acculturation، في اللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية إلى حد أن نجد أن قاموس المورد الإنجليزي العربي يعرف المثاقفة بـ «التثاقف: تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة، وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما».

وإذا صح هذا التعريف في الحقل الأنثروبولوجي، الذي يمكن أن يركز على هذا النوع من المثاقفة، فإنه لا يصدق على مفهوم المثاقفة الذي يؤشر على عملية تفاعل متبادل بين الثقافات الإنسانية. والمثل الأبرز في هذا السياق يتمثل في واحدة من أعظم حركات التثاقف التي تمت في التاريخ، وهي التي تمت بين الثقافة العربية الإسلامية، في أوج ازدهارها في العصر العباسي من القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري، والثقافة اليونانية. هذه الحركة العلمية التي «أوضحت، وللمرة الأولى في التاريخ أن الفكر العلمي والفلسفي شأن عالمي لا يرتبط بلغة أو ثقافة خاصة» (غوتاس: ٢٠٠٣، ٢١٥). وهذا ينقي مصطلح «المثاقفة» من ملازماته العنصرية والاستعمارية المعاصرة (انظر المناصرة: ١٩٩٦، ٧٣).

لقد مثلت الثقافة العربية في عصر الترجمة، وبخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ظاهرة استثنائية في التاريخ: فقد استطاعت من خلال حركة ترجمة علمية امتدت قرونا أن تكون بنية ثقافية كونية كبرى، أسهمت في نسيجها ثقافات ولغات وشعوب متعددة متباينة، ولقد كانت هذه الثقافة خلاصة الإرث الثقافي الإنساني السابق، مما جعلها ذات طابع كوزموبوليتاني (كوني) «فالحضارة الإسلامية بامتدادها في اتساع العالم القديم من نهر «الجانج» Ganges إلى المحيط الأطلسي، وحدت داخل مجالها التقاليد الثقافية للهند، وبلاد فارس، وما بين النهرين، ومصر، وأجزاء كبيرة من بيزنطة، ومن الميراث الإغريقي-الروماني الذي طورته الإمبراطورية الرومانية في غرب البحر المتوسط. وأثبت العرب أنهم أساتذة في نسج كل هذه الخيوط المختلفة في نسيج ثقافي جديد. وتماسكت الحضارة الجديدة بواسطة لغتهم المشتركة، وإيمانهم المشترك، وطريقة حياتهم المشتركة، لكنها كانت عامة بما يكفي، في ذروتها، لتحمل التبادل الحر لكل هذه التنوعات الأصلية». (جولد شتاين: ٢٠٠٣، ١١٤). ولعل هذا ما دفع إلى وصف هذه الثقافة بأنها «حركة إنسانية عربية» Arabische Humanismus (Kunitzsch: 1976).

في تلك المرحلة، مرحلة ازدهار الثقافة العربية، أصبحت اللغة العربية قادرة على استيعاب المواد العلمية ومصطلحاتها المنقولة إليها من اللغات الأخرى، وقد تيسر لها ذلك اعتمادا على مجموعات من العلماء ثنائيي أو متعددي اللغات من الشعوب الداخلة تحت حكم الدولة العربية الإسلامية، ويمكن أن يشار هنا إلى مساهمة السريان والفرس في حركة الترجمة. (الجميلي:١٩٨٦، غوتاس: ٢٠٠٣).

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

ويستطيع المرء الذي يعود إلى قراءة بعض الكتب العربية أو المترجمة إلى العربية أن يقف على لغة عربية غريبة في تراكيبها ومفرداتها ومصطلحاتها تشكلت في سياق عمليات الترجمة والمثاقفة على نحو شكل عنصر صدمة عند المحافظين، وهو ما يتبدى في الموقف الطريف لذلك الأعرابي الذي استمع إلى كلام أهل النحو في مجلس الأخفش، فشده، «وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا» (التوحيدي: د.ت، ٢/١٣٩).

إن مثل هذا الموقف الطريف ليعبر عن ظاهرة ثقافية بدأت تظهر على نطاق واسع في المجتمع والثقافة واللغة العربية في العصر العباسي، ظاهرة تؤشر على مرحلة تغير جذرية في بنية الثقافة العربية التي كانت «خالصة» كما اعتقد المدافعون عن صفائها، وهم طبقة الرواة اللغويين الذين جهدوا في العناية بالماضي، وأغمضوا أعينهم عن تيار التغير والمثاقفة الجارف الذي تجلى في المدينة العباسية: وجوها، وألسنة، وعادات، وألوانا، ومصطلحات، لا يعرفون أو لا يريدون أن يعرفوا السبيل إلى «معرفتها» أو محاورتها.

وفي المقابل كان ثمة تيار كبير يتشكل في سياق حركة المثاقفة، تيار من الأدباء، والفلاسفة، واللغويين، والعلماء في شتى حقول المعرفة. وكان هؤلاء يدركون الواقع الجديد للمجتمع الحضاري الجديد في المدينة العباسية المعقدة في بنيتها العرقية، واللغوية، والفكرية، ويشاركون في تكوين مسارات جديدة للمعرفة العلمية في حقولها المختلفة، وتبينوا منذ مرحلة مبكرة أن لكل علم مصطلحاته الخاصة به التي تيسر تحديد مفاهيمه وتعلمه.

فحين يذهب المرء إلى قراءة كتابي «الخطابة» و«الشعر» الأرسطيين المترجمين إلى العربية يقف على لغة «غريبة» في تراكيبها ومصطلحاتها ودلالاتها الواضحة والغامضة منها على حد سواء. ففي الترجمة القديمة لكتاب الخطابة المنجزة في القرن الثالث الهجري يجابه القارئ لغة عربية يمكن أن يصفها بـ«الركاكة»، ولكنها مثقلة بالمصطلحات اليونانية التي دخل بعضها بصيغته اللغوية الأصلية مع بعض تغييرات صوتية عليها مثل: الريطوريقا، والفيوثطية، والطراغوذيات، والرفسوديات، وآفي، وإيامبو، والقوموديات، والدراماطا... وغيرها، وأكثرها وضع مقابل عربي له: مثل التغيير الذي وضع مقابلا لـ ميتافورا (Metaphora)، وكذلك التأدي، والمثال مقابل الصورة (eidos)، والمحاكاة أو «الحكاية» مقابل mimesis، والمديح مقابل التراجيديا، والهجاء مقابل الكوميديا، والمنافقون مقابل «الممثلين»، والإدارة مقابل التحول، انقلاب الفعل إلى ضده، وعشرات المصطلحات الأخرى (٨).

ومن خلال الترجمات السابقة وغيرها انتقلت هذه المصطلحات إلى الفلاسفة المسلمين، الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. كما أنها دخلت كذلك إلى الكتب النقدية بطرق وصيغ ودلالات مختلفة. وهو ما نجده عند قدامة بن جعفر في «نقد الشعر»، وابن وهب الكاتب في

«البرهان»، وعند عبدالقاهر الجرجاني في «الدلائل» والـ «أسرار»، وفي مرحلة متأخرة في المغرب العربي عند حازم القرطاجني في «منهاج البلغاء»، والسجلماسي في «المنزع البديع»، وابن البناء المراكشي في «الروض المريع». ففي هذه الكتب تتجلى ظاهرة المصطلحات النقدية والبلاغية الآتية من اليونانية. وهي مصطلحات عبرت ليس فقط من لغة إلى لغة، بل من إطار ثقافي خاص بها إلى إطار ثقافي غريب، مثلت فيه «ظاهرة - إشكالية»، ذلك لأنها انفصلت عما كانت تعنيه أو تدل عليه أو تحدده في الأصل وخضعت في إطار الثقافة المستقبلة لعملية «تأويل» اجتهادي لمحمولها الدلالي أدى إلى تحول في مفهومها ينسجم مع الإطار الثقافي الجديد الذي دخلت فيه، وأصبح المصطلح، بالتالي، يحمل مفهوما جديدا قد يكون في كثير من الأحيان مفارقا لمفهومه الأصلي. وإذا شئنا أن نمثل على هذا فيمكن أن نتذكر أن العرب القدماء جعلوا «التراجيديا» مديحا، والكوميديا «هجاء». وتحول مفهوم المحاكاة عند العرب إلى اللغة التصويرية المرتبطة بالأشكال البلاغية مثل الاستعارة والتشبيه (Heinrichs: 1969, 256)، والغرابة تعجيبا - كما هي الحال عند ابن سينا - والميتافورا (الاستعارة بالمعنى المعاصر) تغييرا. وهذا يعني أن فهم المصطلح يتوقف في معظم الأحيان على الإطار الثقافي الجديد الذي ينتقل إليه، ويفارق على نحو من الأنحاء مفهومه الأصلي، وهذا فعل يتعلق بالتصور الذي يذهب إلى أن «الترجمة هي دوما نشاط ثقافي إبداعي، فهو يتساوى مع وضع كتب أصيلة. وكل ما يتصل بالترجمة له - بالنسبة إلى الثقافة المتلقية - صلة ومعنى يختلفان عما هو قائم عند الثقافة المانحة» (جوتاس: ٢٠٠٧، ٢٠٢).

ويستطيع المرء أن يتبين الآثار العميقة التي تركتها حركة المثاقفة والترجمة إلى العربية في العصر العباسي على تطور النقد وعلم البلاغة عند العرب، حين يتابع الجدل والحوارات التي دارت حول هذا الموضوع في الكتابات الأدبية والنقدية والفلسفية. وهو ما نجده في مرحلة مبكرة عند الجاحظ وابن قتيبة، ونجده على نحو واسع في القرن الرابع عند أبي حيان التوحيدي، الذي ينقل في «الإمتاع والمؤانسة»، وفي «المقابسات»، وفي «الهوامل والشوامل» صورا تفصيلية تتعلق بالمثاقفة، وتمس القضايا الاصطلاحية على نحو مباشر. وقد كان يعبر في كل ما قدم عن حركة واسعة شارك فيها عدد كبير من الأدباء والفلاسفة واللغويين، وبخاصة في إطار ما يعرف بحلقة أبي سليمان السجستاني المنطقي. (انظر: J. Kraemer: 1986).

المصطلح المترجم في التراث

لقد تنبه الجاحظ في مرحلة مبكرة إلى مسألة المصطلح، حين أشار إلى أن لكل علم مصطلحاته، فلعلم الكلام والمتكلمين مصطلحاتهم، وللنحاة مصطلحاتهم، وللعروضيين مصطلحاتهم، التي اجتلبوها للتفاهم، وجعلوها وسيلتهم للإفهام كذلك، يقول:

« ولأن كبار المتكلمين، ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني (معاني المتكلمين)، وهم اشتقوا لها من لسان العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف، وقدوة لكل تابع؛ ولذلك قالوا: العرض، والجوهر، وأيس، وليس، وفرقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذية، والهُوية، والماهية، وأشباه ذلك.

وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل، والبسيط... وكما سمى النحويون، فذكروا الحال والظرف، وما أشبه ذلك، لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علامات للتفاهم». (الجاحظ: ١٩٩٠، ١/٨٨).

هذا النص المبكر للجاحظ يؤشر على غير قضية من القضايا التي ترتبط بالمصطلح، منها ما يتعلق بأسس وضعه، وأسبابه، ومنها ما يتعلق بخصوصيته وتميزه وانتمائه إلى حقل معرفي معين. وهو كذلك يشير بوضوح إلى «وضع مصطلحات» بلغة العرب استنادا إلى مصطلحات وافدة من لغات أخرى، وهذا أمرٌ يجعل الصورة الرّاهنة المتعلقة بصياغة المصطلحات الوافدة وإيجاد مقابلات عربية لها الآن تلتقي بمثيلها التاريخية، على الرغم من التفاوت في الظرف والبيئة والطرائق.

وإذا كان الجاحظ يقدم توصيفا لوضع المصطلحات الخاصة لكل علم من العلوم، وإلى أن وضع هذه المصطلحات حصل بأثر الترجمة الذي اقتضى إيجاد مقابلات مصطلحية عربية لمصطلحات وافدة، فإنه يعبر في الوقت نفسه عن ظاهرة ثقافية لغوية كبيرة في عصره تتمثل في نشوء لغات اصطلاحية خاصة بالحقول العلمية والمعرفية المتعددة. وقد كانت هذه الظاهرة إحدى مسائل الخلاف في عصره، لغرابتها على المستويين اللغوي والدلالي في آن.

فلقد ولدت حركة المثاقفة والترجمة لغة داخل اللغة، ووجد الكثيرون من الذين لم يتصلوا «بالعلوم غير العربية» أنفسهم في الموقف نفسه الذي عايشه الأعرابي في مجلس الأخفش. وكان شيوع هذه اللغة الاصطلاحية الجديدة في حقول معرفية عديدة، منها حقل الأدب والنقد، مرتبطا بعملية المثاقفة الجارية في إطار المجتمع المتعدد الأعراق والثقافات، وبتأثير حركة الترجمة التي كانت تتم على نطاق واسع آنذاك.

لقد ترسخ استعمال المصطلح المترجم فيما بعد عند الفلاسفة والنحويين والنقاد. وإن نحن حاولنا أن نقرأ اللغة الاصطلاحية عند الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد، أو عند كثير من الأدباء المتأثرين بالفلسفة، أو بالعلوم غير العربية، كما هي الحال عند بعض نقاد القرن الرابع الهجري، وكذلك النقاد المتأخرين - فسنقع على لغة اصطلاحية تحمل ملامح عمليات تكونها

في إطار المثاقفة الحضارية بأبعادها المختلفة، وتنتمي إلى دوائر دلالية ضيقة تحددها الحقول والأطر المعرفية التي تنحصر فيها.

وإن نحن تأملنا معالجة الفارابي للقضية الاصطلاحية في كتاب «الحروف»، فسنجد بحثا عميقا يتأسس على وعي عميق مسند بمعرفة لغوية دفعته إلى إدراك الإشكاليات التي تترتب على عملية الترجمة، وبخاصة ترجمة المصطلحات من لغة إلى لغة، وهي إشكاليات تصيب بنية اللغة المستقبلة ونظامها، وتولد في داخلها لغة اصطلاحية غريبة عليها في مبناها ومعناها. وقد مكنته معرفته اللغوية الواسعة من إجراء مقارنة بين اللغات من حيث أنظمتها، وكيفية توليدها مصطلحات جديدة قياسا على مصطلحات وافدة من لغة أخرى وثقافة أخرى. فهو مثلا يتحدث عن وجود الأفعال المساعدة في اللغة اليونانية والفارسية، ويشير إلى أن لا مقابل لها في العربية، يقول:

«وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية، ولا مقام «استين» في اليونانية، ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة. وهذه يحتاج لها ضرورة في العلوم النظرية، وفي صناعة المنطق. فلما انتقلت الفلسفة إلى العرب واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلمون بالعربية... ولم يجدوا في لغة العرب منذ أول ما وضعت لفظة ينقلون بها الأمكنة التي تستعمل فيها «استين» في اليونانية، و«هست» بالفارسية... فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة هو مكان «هست»... و«استين»، مثل قولهم هو يفعل،... «زيد هو عادل» وأشباه ذلك... ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل «الهو» لفظة الموجود، وهي لفظة مشتقة ولها تصاريف...». (الفارابي: ١٩٧٠، ١١٢ و١٣).

ويجاوز الفارابي الحديث عن هذه القضية التي ما زالت حاضرة حتى يومنا في الترجمة، ليصل إلى الحديث عن استعمال الألفاظ استعمالا جمهوريا، أو استعمالا اصطلاحيا فلسفيا. ويقدم أمثلة على ذلك، منها معنى أو معاني «الجوهر» عند الجمهور فبعضهم يقول: «زيد جيد الجوهر»، ويعنون به جيد الجنس والآباء وجيد الأمهات... وفلان جيد الجوهر يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية والصناعية.

وأما في الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه، الذي هو لا في موضوع أصلا... فإنهم (الفلاسفة) يعنون بالجوهر ههنا الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء...». (الفارابي: ١٩٧٠، ٩٨-١٠١).

إن معالجات الفارابي القضية الاصطلاحية تمثل نموذجا مبكرا ومتقدما يقف على أهم عناصرها، ويبحث في عناصرها، وأبعادها، تلك المتعلقة بالفوارق بين الأنظمة اللغوية، وكيفية إيجاد حلول لغوية داخل نظام اللغة العربية نفسها للمشاكل التي تولدها عملية الترجمة على المستوى اللغوي الخالص، والمستوى الاصطلاحي للمفردات التي يريد أن تكون مقابلا

للمصطلحات الوافدة من اللغات الأخرى. وقد قدم الفارابي تصورا محددا لكيفية «إنتاج مصطلح» لغوي في إطار اللغة المستقبلة (العربية) ليقابل مصطلحا منقولا إليها من لغة أخرى، فهو يرى:

١ - إما أن تخترع الأمة المستقبلة ألفاظا من حروفها.

٢ - وإما أن يشرك بينها وبين معان أخرى - كيف اتفقت - في العبارة.

٣ - وإما أن يعبر بها بألفاظ الأمة الأولى بعد أن يغير تغييرا يسهل على الأمة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى غريبا جدا عند الأمة الثانية.

والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين، وقد تحرى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا». (الفارابي:١٩٧٠، ١٥٨ و١٥٩).

ومن الواضح هنا أن الفارابي يطرح تصورا لعلمية النقل تتقاطع على نحو كبير مع التصورات التي نتداولها اليوم في إطار بحث مشكلة التعريب. (انظر عبد العزيز: ٢٠٠٥).

وفي الوقت نفسه نجد ابن وهب الكاتب يقف على هذه القضية متحدثا عن المصطلح الوافد وكيفية التعامل معه. يقول في باب الاختراع:

«وأما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه فمنه ما سموه باسم من عندهم، كتسميتهم الباب في المساحة بابا، والجريب جريبا، والعشير عشيرا. ومنه ما أعربته، وكان أصل اسمه أعجميا كالقسطاس المأخوذ من لسان الروم، والشطرنج المأخوذ من لسان الفرس، والسجل المأخوذ من لسان الفرس أيضا.

وكل من استخرج علما، أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده، ويواطئ عليه من يخرجه إليه، فله أن يفعل ذلك. ومن هذا الجنس اخترع النحويون : اسم الحال، والزمان، والمصدر ... واخترع الخليل العروض، فسمى بعض ذلك الطويل، وبعضه المديد... وقد ذكر ذلك أرسطوطاليس ذلك، وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به أو يسميه بما شاء من الأسماء. وهذا الباب مما يشترك فيه العرب وغيرهم، وليس مما ينفردون به» (ابن وهب: د.ت. ٧٣-٧٤).

ونلمس من خلال مثل هذه المعالجات لموضوع المصطلح أن هناك وعيا كبيرا بعملية الاصطلاح، سواء أتعلقت بالمصطلح المنتج داخل اللغة نفسها، أو ذاك الوافد إليها من لغة أخرى. وهو وعي يظهر أن العرب تعاملوا مع قضية المصطلح بأبعادها المختلفة بكثير من الحرية والجرأة، فلم يترددوا في استقبال المصطلحات الأعجمية واستعمالها وتوطينها في لغتهم. ونحن ندرك ذلك من خلال حضور هذا الكم الضخم من المصطلحات التي نقع عليها في كتب التراث.

ردة الفعل على المصطلحات الغريبة

كانت ردة الفعل على ظهور مثل هذه المصطلحات متباينة تباينا شديدا. فالذين ولدوها أو وضعوها أو تعاملوا معها لم يروا أنها بؤرة مشكلة، في حين نظر إليها آخرون من منظور ثقافي ذي بعد واحد، وحكموا بغرابتها وغربتها عن الإطار الثقافي العربي. وقد جرى ذلك في إطار الصراع بين المحافظين، الذين تعصبوا للعلوم العربية وأولئك الممثلين للعلوم غير العربية أو علوم الأوائل (اليونان بخاصة). وظهرت صور هذا الصراع منذ القرن الثالث الهجري. فابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) يشن حملة لا هوادة فيها على المشتغلين بعلوم الأوائل، ويرى أنهم يستعملون مصطلحات غريبة للإيهام بأنهم أصحاب علم لا يعرفه سواهم، وهم بهذا الصنيع يضعون أنفسهم في دائرة العلماء من «دقيقي النظر» في مقابل «الرعاع». وهو يرى أن هؤلاء يشتغلون بعلم:

«له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم، فإذا سمع الغمر والحدث الغر قوله: الكون والفساد، وسمع الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية، والزمان والدليل، والأخبار المؤلفة: راعه ما سمع، وظنّ أن تحت هذه الألقاب كل فائدة، وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل ،إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه، ورأس الخط النقطة، والنقطة لا تنقسم. والكلام أربعة: أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة. ثلاثة لا يدخلها الصدق والكذب، وهي: الأمر، والاستخبار، والرغبة، وواحد يدخله الصدق والكذب وهو الخبر. والآن حدّ الزمانين مع هذيان كثير...» (ابن قتيبة: ١٩٦٣، ٣-٤).

لكن الطريف في هذا أن ابن قتيبة نفسه كان يستعمل المصطلح الوافد، وإن تم ذلك على نحو خفي. وما جعله هنا موضوعا لهجومه آخذه معاصره المحافظ ثعلب وجعله قواعد الشعر التي رأى أنها : أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة (ثعلب: ١٩٩٥).

وفي بداية القرن الرابع تقع المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، وفيها يشن السيرافي حملته العنيفة على التراجمة والمشتغلين بالمنطق، ويوجه اتهاماته، على نحو متكرر إلى لغتهم ومصطلحاتهم التي يريدون من خلالها أن يهولوا على الناس، يقول:

«وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا، وتستذلوا عزيزا، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع، والخاصة، والفصل، ... وتقولوا: الهلية، والأينية، والماهية والكيفية،... والهيولية، والصورية، والليسية والأيسية» (التوحيدي د.ت. ١/١٢٣).

ومثل هذا الهجوم على هذا الحشد من المصطلحات الغريبة يمثل استمرارا لما بدأه ابن قتيبة في القرن السابق. وهو يشخص حالة التجاذبات بين فريق المحافظين الذين يقاومون ما يسمونه عناصر التغريب في الفكر واللغة، ويجعلون من أنفسهم حماة للعلوم العربية في

مقابل علوم الأوائل، والمشتغلين بالمنطق والفلسفة والعلوم غير العربية عموما. وقد استمرت هذه الحال حتى فترة متأخرة، فقد ذهب ابن الأثير في القرن السابع (ت٦٣٧ هـ) إلى القول:

«وكل الذي ذكره (ابن سينا) لغو لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئا» (ابن الأثير: ١٩٧٣).

وهذا ما دعا ابن أبي الحديد إلى الرد عليه واتهامه بأنه لم يفهم مقاصد ابن سينا ومصطلحاته (ابن أبي الحديد:١٩٧٣).

ومثل هذا الجدل التراثي في المصطلحات المترجمة والمولدة ومحمولاتها الدلالية يؤشر على ظاهرة مصاحبة لعمليات المثاقفة بقطع النظر عن زمانها وأطرافها. فنحن اليوم نشهد جدلا مستعارا لا يخبو أواره حول هذه القضية التي تتجاوز دائرتها النقدية أو الأدبية لتكون نواة جدل حول علاقة الذات بالآخر، وهي علاقة مقلقة مستفزة لنا، نحن العرب، لأنها تقوم اليوم بين أطراف متثاقفة غير متكافئة.

لكن الأهم من هذا الجدل حول المصطلح آنذاك، هو هذا الإرث الثقافي الإنساني الضخم الذي تركته عملية المثاقفة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافات السابقة، وبخاصة الثقافة اليونانية، هذا الإرث الذي لا يزال حتى اليوم موضوع بحث وجدل في الثقافات المعاصرة. فقد كان انتقال هذا الإرث إلى الثقافات الأوروبية عنصرا مهما من عناصر نهضتها في الحقول العلمية والإنسانية. (جولد شتاين:٢٠٠٣، ١٠٩-١٤٤). ومثلت عملية نقل التراث العربي الإسلامي بكل مكوناته إلى اللغة اللاتينية ثم بعد ذلك إلى اللغات الأوروبية واحدة من حركات المثاقفة الكبرى في التاريخ البشري. (انظر جوتاس: ٢٠٠٣). ومن خلال هذه الحركة دخل عدد كبير من المصطلحات العربية إلى اللغات الأوروبية، وبعضها ما زال يعيش فيها إلى الآن (انظر هونكه: ١٩٧٤).

إن إدراك الترابط والتداخل بين الحلقات الثقافية الإنسانية يجعل إمكانية قراءة عملية المثاقفة المعاصرة أكثر سهولة، وأوسع أفقا. لكن مثل هذه القراءة تحتاج إلى بنية معرفية شاملة. ولعل متابعة بعض المصطلحات العابرة للثقافات تظهر الكيفية أو الكيفيات التي تنتقل بها من ثقافة إلى أخرى، ومن لغة إلى أخرى، وما يصيبها في أثناء ذلك من تحولات؛ لكي تتأقلم مع الإطار الثقافي الجديد الذي تحل فيه.

الميتافورا: المصطلح وتحولاته

مصطلح الميتافورا (METAPHORA) من المصطلحات المحورية في كتابي: «الخطابة» و«الشعر» الأرسطيين. فقد ظهر هذا المصطلح في الخطابة ستا وأربعين مرة، وظهر في الشعر إحدى عشرة مرة (Aristotle: Rhetoric and Poetics) وحين نقل كتاب الخطابة إلى العربية على يد مترجم مجهول في القرن الثالث الهجري، وضع المترجم كلمة «تغيير» مقابل ميتافورا أينما وقعت. وقد ظهرت هذه الكلمة فيما تبقى من النص الأصلي من تلك الترجمة سبعا وخمسين مرة

(الترجمة العربية القديمة). وفهم المترجم المصطلح الأرسطي « ميتافورا» بوصفه عملية تغيير في صيغ الكلام المألوفة بغض النظر عن شكل هذا التغيير، وبناء على هذا الفهم فإن كل الأشكال البلاغية الواقعة ضمن علوم البلاغة الثلاثة يمكن أن تقع تحت هذا العنوان الكبير . (انظر دراسة مفصلة حول هذا الموضوع في هذا الكتاب).

أما متّى بن يونس، مترجم كتاب الشعر فقد وضع مقابل الميتافورا لفظة غير متداولة، وهي القول المتادي أو «التادية»، وهي دلاليا تعني النقل والتغيير، وفي مواطن أخرى قرنها بكلمة الانتقال . (أرسطو: د.ت.، بدوي).

والأمر اللافت للنظر أن المترجمين، مترجم الخطابة المجهول، ومتى بن يونس، مترجم الشعر، لم يضعا أبدا مصطلح استعارة مقابل الميتافورا الأرسطية، على الرغم من شيوعه على نحو واسع آنذاك. وربما كان هذا مؤشرا واضحا على أنهما فهما أن الميتافورا لا تساوي الاستعارة بالمفهوم البلاغي الضيق المتداول في البلاغة العربية، وأن التغيير يتضمنها ولكنها لا تطابقه أو تساويه.

وقد أخذ ابن سينا وابن رشد مصطلح التغيير من ترجمة الخطابة، فظهر في «خطابة» ابن سينا اثنتين وثلاثين مرة ، و ظهر عند ابن رشد مائة وسبع مرات. وظهر المصطلح كذلك في شرح ابن رشد «كتاب الشعر» ست عشرة مرة. أما ابن سينا فاستعمل في كتاب الشعر مصطلح النقل مقابل الميتافورا، وهو بهذا الصنيع يقتفي خطى متى ابن يونس، لكنه استبعد المصطلح الغريب «التادية»، وأخذ باللفظ الذي اقترن به للإيضاح وهو الانتقال.

ولكن الاثنين جاوزا ما قدمته الترجمة، وعمدا إلى شرح دلالات المصطلح شرحا مقرونا بكثير من الشواهد العربية، وبخاصة عند ابن رشد، الذي أورد الكثير من التفصيلات المتعلقة بالمصطلح، وأوضحها أيضا بشواهد من الشعر العربي. وقارن بين دلالات المصطلح في أصله اليوناني، وما يمكن أن يقابله في البلاغة العربية، فأشار، على سبيل المثال، إلى أن التغيير ضربان: الأول يدخل في باب « التمثيل والتشبيه، وهو خاص جدا بالشعر... والثاني الإبدال وهو الذي يسميه أزماننا بالاستعارة والبديع». (ابن رشد : الخطابة، ٢٥٥).

ومما يلحظ أن ابن سينا وابن رشد لم يستعملا مصطلح الاستعارة مقابلا للميتافورا، كما أنهما لم يضعا مقابله مصطلح المجاز، على الرغم من أن المعنى الواسع له يقترب من المصطلح الأرسطي، ويبدو أنهما عزفا عن ذلك في سبيل الحفاظ على صورة مميزة للمصطلح الوافد لا تتداخل مع مصطلح بلاغي يملك حضورا عميقا وراسخا في البلاغة العربية، إضافة إلى إدراكهما أن التغيير أوسع دلالة من مصطلح المجاز بمفهومه البلاغي الضيق المتداول في مرحلة التقعيد.

إن عمل الفلاسفة يمثل نوعا من المزج الثري بين المصطلح الأصلي والفهم الثقافي الخاص المرتبط بمرجعياتهم المعرفية والثقافية التي وفرت لهم مادة أسعفتهم في شرح النص، ومنحتهم

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 36 يوليو - سبتمبر 2007

إمكان بناء صيغ اصطلاحية مهجنة عبر عملية تزاوج بين المقابلات المترجمة للمصطلحات الأرسطية، والمصطلحات البلاغية والنقدية العربية؛ مما أدى إلى عمليات من التحول في الصيغ اللغوية من جانب، وفي محمولاتها الدلالية من جانب آخر.

وحين نعاين الترجمات العربية المعاصرة لكتابي الشعر والخطابة الأرسطيين نجد أنها قد أغفلت إغفالا تاما المعالجة التراثية لهما، الترجمة وشروح الفلاسفة كليهما. فقد وضع عبد الرحمن بدوي مصطلح مجاز مقابل الميتافورا الأرسطية أينما وردت في كتاب الخطابة، وفي كتاب الشعر من دون أي إيضاح، أو إشارة إلى الترجمة العربية القديمة أو شروح الفلاسفة التي كان له الفضل في تحقيقها (بدوي : ١٩٧٩). وكذلك فعل شكري عياد، ولكنه وضع مصطلح الاستعارة مقابل الميتافورا أينما وقعت في ترجمته كتاب الشعر (عياد: ١٩٦٧).

لقد أهمل المترجم العربي المعاصر بصورة كاملة إمكانية الإفادة من المعالجات التراثية للمصطلح، وتخلى عن إثراء عمله من خلال المقارنة التي تتيح له طرح تساؤلات وتوسيع آفاق قراءته موضوعه استنادا إلى أعمال تاريخية ذات قيمة كبيرة. في مقابل هذا الموقف نجد أن الأوروبيين سعوا عبر أعمال علمية كبيرة إلى الإفادة من الترجمات العربية القديمة، ومن شروح الفلاسفة، من أجل الوصول إلى تحقيق النص الأرسطي وفهمه. (Tktatsch,1932).

إن مصطلح التغيير الذي وضعه المترجم العربي مقابل الميتافورا، وشرح الفلاسفة دلالاته الواسعة من خلال شواهد من نصوص شعرية ونثرية من الأدب العربي كان يمكن أن تؤدي إلى الوصول إلى مصطلح الانحراف المعاصر، وهذا ما فعله بول ريكور حين ذهب إلى اعتبار الميتافورا الأرسطية بمفهومها الواسع الذي ينطلق من الابتعاد أو الانحراف عن اللغة المألوفة مؤشرا عاما على النظرية العامة للانحراف التي أصبحت مقياسا للأسلوبية عند بعض المؤلفين المعاصرين، (P.Ricoeur: 1978,17). وكان يمكن للباحثين العرب الآن أن يفيدوا من مصطلح التغيير في ترجمة مصطلح deviation، الذي حيرهم فوضعوا مقابله عشرات الكلمات العربية (انظر ويس: ١٩٩٥).

المادة والصورة

يظهر هذان المصطلحان بوصفهما مصطلحين يقعان في إطار «نقد الشعر» عند قدامة بن جعفر على النحو الآتي:

«المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم منها في ما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة، من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة. وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة، والرفث والنزاهة... أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة».

وهذا النص لا يجاوز شكلا من أشكال إعادة الصياغة والتحوير لفكرة المادة والصورة (الهيولى والأيدوس)، كما يطرحها أرسطو في الطبيعيات، بل إن المثال الذي يورده قدامة على ثنائية المادة - الصورة ممثلة بالخشب - والنجارة، هو المثال عينه الذي نجده عند أرسطو (الكندي : ١٩٥٠ وانظر الفارابي:١٩٨٦، ٦٤)، وهنا يقف المرء على مجموعة من العناصر التي ترتبط بعملية المثاقفة أو الترجمة:

١- لقد أخذ قدامة بن جعفر المصطلحات من الحقل الفلسفي، وأدخلها إلى حقل «النقد الأدبي»، من خلال تحويل دلالاتها الفلسفية القارة في حقل معرفي آخر، إلى دلالات جديدة تتناسب مع التصورات النقدية لـ«صنعة» الشعر التي تصورها قدامة مثل الصناعات الأخرى، وأن صنعة الصانع لا تقوم على المادة القابلة للتشكيل، ولكن على الكيفية التي يتم بها تشكيلها في صورة.

والأمر المثير في هذا التصور هو حضوره في الكتب النقدية بصور متباينة، وإن كانت في جوهرها تحمل المعنى أو الدلالات عينها. فقد وقف الجاحظ عند هذه المسألة حين جعل القيمة في الشعر تترتب على شكله بما هو صورة أو نسيج لا بما يحمله من معان، فقد تصور أن المعاني ملقاة على قارعة الطريق (الجاحظ: د.ت، ٣/ ١٣١)، وحضرت كذلك عند ابن طباطبا في «عيار الشعر»، مما يعني أن عمليات التأثير التي حصلت عن طريق الترجمة مباشرة، أو عن طريق المعايشة وفعل المثاقفة، كانت تتسرب بأشكال متعددة إلى الفكر النقدي العربي، وتترك ملامحها فيه، اللغوية منها، والفكرية. وهذا ما يجعل فهم انشغال الآمدي بالعلل الأربع اللازمة لكل صناعة وهي: «علة هيولانية، وعلة صورية، وعلة فاعلة، وعلة تمامية...» (الآمدي: ١/ ٤٠٥) أمرا مفهوما، وحتى إن لم يفهم المقصود بهذه المصطلحات الفلسفية، كما يظهر (عباس: ١٩٩٣، ١٥٩).

ولكن لا شك في أن الاتصال بالفلسفة اليونانية قد جعل حضور مثل هذه المصطلحات في الكتابات النقدية بصورها المختلفة المعربة مثل «الهيولانية»، والمترجمة مثل : الصورية، والفاعلة، والتمامية مسألة عادية، غير أن الأهم يكمن في إدراك تحولات هذه المصطلحات وانتقالها من سياقاتها الفلسفية المنطقية إلى سياقات الدرس النقدي من جانب، وفهمها فهما مغايرا لما تحمله من دلالات في الأصل. ولعل مقارنة ما جاء عند الآمدي بما جاء عند قدامة في هذا السياق تظهر بوضوح أن قدامة قد أدرك بصورة واضحة دلالات مصطلحي «المادة - الصورة»، ونقلهما من إطارهما الفلسفي إلى الدرس النقدي العربي، وهو كذلك ما ظهر عند الجاحظ، في حين كان الآمدي أقرب إلى شخص يتملح بالمصطلح من دون أن يدرك دلالاته في سياقاته الأولى، ومن دون أن يوضح علاقته بالسياق الجديد الذي وضعه فيه.

ويتبين قارئ عبدالقاهر الجرجاني أنه يستعمل على نحو ثري التصورات الأرسطية التي وصلت إليه من خلال الترجمات، وعمل الفلاسفة المسلمين، لبناء نظرية بيانية نقدية عربية، وهو ما يستطيع المرء تتبعه حين يقابل كثيرا من الأفكار والتصورات والمصطلحات الواردة عنده على ما يقابلها في النصوص الأرسطية الفلسفية منها، أو تلك الآتية من كتابي الخطابة والشعر. (انظر مقدمة طه حسين لمقدمة كتاب نقد الشعر المنسوب خطأ إلى قدامة بن جعفر).

ولعل القراءة المتأنية لكثير من المصطلحات الواردة في الكتب النقدية العربية، ومقابلتها على نصوص أرسطية، وبخاصة على ما ورد في كتاب الخطابة، تظهر أن بعض المصطلحات التي قد لا تحمل أي إشارة على كونها مترجمة، هي في حقيقة الأمر مترجمة. فمصطلحات مثل: السوقي، والحر، والأسلوب العذب، والبارد... يجدها المرء عند أرسطو بهذه الصيغة، وتحضر كذلك في الترجمة العربية لكتاب الخطابة (انظر الترجمة العربية القديمة للخطابة)، وانظر (Rundgren: 1971/1970).

والتخييل واحد من المصطلحات الرئيسة التي دخلت إلى النقد الأدبي العربي عن طريق الاشتغال بالفلسفة، وبخاصة بكتاب النفس الأرسطي، ولعل ابن سينا هو الذي رسخ استعمال هذا المصطلح من خلال ربطه الوثيق للشعر بالتخييل، إذ إن الشعر لديه «كلام مخيل»، كما أن فهم تأثير الشعر ووظيفته لا ينفك عن هذا المصطلح الذي لا ينفصل عن المصطلح الأرسطي المحوري في فن الشعر وهو «المحاكاة»، وقد انتقل مصطلح التخييل من الدائرة النفسية الخالصة إلى الحقل النقدي، ليصبح واحدا من المصطلحات الرئيسة عند عبدالقاهر الجرجاني، والقرطاجني، والسجلماسي مثلا. (انظر: Heinrichs ،1975 والغازي: ١٩٨٨).

وهناك مصطلحان آخران يتكرران بكثرة عند التوحيدي، وهما: البساطة والتركيب، ففي حديثه عن العلاقة بين الشعر والنثر يقول:

«النثر من حيز البساطة، والشعر من حيز التركيب...» (المقابسات: ١٩٢٩). وهذان مصطلحان دائران في الكتابات الفلسفية الأرسطية. وهما متعلقان بالمدرك العقلي، والمدرك الحسي على التوالي، وهذا ما جعل التوحيدي يقيم، استنادا إلى آراء أستاذه أبي سليمان السجستاني، تفرقة بين الشعر والنثر بناء على هذا التصور الفلسفي (انظر az-Zu'bi, 1987).

إن الأمر الذي يجب تقريره في هذا السياق هو أن بحث هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها تتأسس على قراءة معمقة للأصول اليونانية ،وطرق دخولها إلى الثقافة العربية، سواء أكان ذلك عبر الترجمة أم عبر عملية المثاقفة التي جرت بصورة لقاء مباشر أو غير مباشر بين الثقافة العربية واليونانية، التي استمرت فترة طويلة من الزمن. وأن مثل هذه الدراسة لتحتاج إلى عملية استقصاء للمصطلحات في صورها الأصلية، وتتبع حضورها وتجلياتها في الثقافة العربية، وهذا عمل لا شك كبير.

وفي مقابل هذا التصور الذي يظهر استقبال العربية المصطلحات الوافدة إليها فإن كثيرا من المصطلحات العربية قد دخلت إلى اللغات الأوربية وما زالت تعيش فيها في السياقات المعرفية الخاصة بها،كما هي الحال مع بعض المصطلحات النقدية أو الأدبية، مثل: قصيدة،وموشح، وزجل، ومقطعة، وغزل، ومقامة، ونسيب. أما في الحقول العلمية فهناك المئات من المصطلحات العربية التي لا تزال تتداول حتى الآن.وسأقف فيما يأتي عند أحد المصطلحات العربية التي دخلت اللغات الأوروبية، وأصابها في أثناء رحلتها الأوربية الكثير من التحولات في بنيتها الصوتية، وفي مدلولاتها، وبخاصة حين كانت تنتقل من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، وهو مصطلح الصفر.

من الصفر إلى الشيفرة

يقول إرنست كورتيوس Ernst Curtius في كتابه الشهير: Europaeische Literatur und Lateinisches Mittelalter (الأدب الأوروبي والعصر اللاتيني الوسيط):

«نحن مدينون للثقافة العربية - الإسبانية بالاستعارة الكتابية»... المتمثلة بالشيفرة. وهذه الكلمة مأخوذة من الكلمة العربية صفر، وتعني لا شيء أو فارغا. وتدل في نظام الأرقام العربية على الصفر (Null). ومنذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ظهرت هذه الكلمة العربية في اللغة اللاتينية بصورتين: Cifra وCifrus، ودخلت بعد ذلك إلى اللغات الرومانية (Curtius:1984, 351).

ويذهب أوتو شبيز في دراسته: Orientalische Kultureinfluesse in Abendland تأثيرات ثقافية شرقية في الغرب إلى أن كلمة Ziffer الألمانية مأخوذة من الكلمة العربية صفر، ويرى أن كلمة الصفر العربية انقسمت في القرن السادس عشر في اللغة الرومانية إلى زيرو (Zero) أصلا (Zefiro) وإلى شيفرة (Chiffre).(Spies:1949).

يقف المرء على دلالتين مختلفتين لكلمة الصفر العربية في ردائها الأوروبي، الأولى: دلالة رياضية بحتة وهي الصفر العددي (برونوفسكي ١٩٨١، ١٢٥؛ ماكليش:١٩٩٩، ١٦٨). والثانية Chiffre وهي تحمل الدلالة الرمزية في الكتابة السرية وغيرها. وهنا ينبثق سؤال مهم، وهو: كيف تحولت دلالة الصفر العربية العددية (التي تعني أصلا لا شيء، الخلو،...) إلى رمز أو كتابة سرية أو مرمزة، لتدخل بعد ذلك في حقول الفلسفة والأدب.

تشير المصادر الأوروبية إلى أن التحول الدلالي الذي أصاب الصفر في اللغات الأوروبية ونقله من الدلالة الرياضية إلى الدلالة على الكتابة السرية لم يحدث فيها في آن واحد، بل إن كلمة الصفر العربية ظهرت ابتداء بدلالتها الرياضية فقط، حدث هذا في اللغة الإيطالية إذ ظهرت الكلمة العربية صفر (بالإيطالية Cifra) لكن وبمرور الزمن حلت الكلمة الإيطالية

(Nulla) مكان كلمة صفر (Cifra) التي أصبحت تحمل معنى (Figura) بمعنى المجاز (التشبيه) (Wilpert: Ziffer).

وفي الألمانية فقدت كلمة Ziffer، ذات الأصل العربي دلالاتها على الصفر في النظام العددي وأصبحت تدل على نظام الأعداد برمته. ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي استعملت كلمة Ziffer للدلالة على الكتابة السرية التي بدأت تستعمل الأرقام بدلا من الحروف. ولكن منذ القرن السابع عشر استعيرت الكلمة الفرنسية Chiffre ذات الأصول العربية أيضا لتدل على الكتابة السرية. وتجب الإشارة هنا إلى أن الكلمة الفرنسية بدورها (Chiffre) ظلت تستخدم وحتى القرن الخامس عشر بالمعنى الرياضي للكلمة. وأن تحولها إلى دلالة على الكتابة السرية قد ظهر ابتداء من القرن السادس عشر (Duden: Ziffer).

وقد ربط كورتيوس دلالة كلمة الشيفرة برمزية الكتابة، وبالنظر إلى الكتاب بوصفه رمزا، تعاور الفلاسفة والأدباء في أوروبا استخدامه استخداما استعاريا رامزا على نحو مطرد فترددت عبارات كتاب العالم السري، وكتاب الطبيعة السري... ونلمح هنا أن كلمة الشيفرة قد شهدت تحولا عميق الدلالة إذ فقدت دلالاتها الرياضية، لتصبح مرتبطة بالكتابة، والكتاب باعتباره رمزا دالا من خلال صورته، ودلالة المكتوب فيه. (Curtius: 1984, 351).

إن قراءة الصفر العربي وتحولاته في الثقافة الأوروبية لتؤشر على علمية استقبال معقدة مرت بمراحل: أولاها دخول الصفر في نظام الأعداد العشري ومن ثم تحوله إلى دلالة ذات بعد «ترميزي» متعلقة بالكتابة السرية، وهي مسألة وقعت بتأثير العلاقة بين الأرقام والحروف في الثقافة العربية، إذ كان كل حرف يحمل قيمة عددية معينة، وقد وظفت العلاقة بين الحروف والأعداد في علم السيمياء القديم بمعنى الطلاسم أو الكتابة المصفرة أو بالمصطلح الشائع الآن المشفرة. وفي مرحلة تالية وصوله إلى مصطلح يتعلق بالكتابة الأدبية.

وحين عاد المصطلح العربي المهاجر بردائه الأوروبي لم نستطع اكتشاف عروبته، فأخذناه بصيغته الفرنسية. وحين يقف القارئ أو الناقد العربي أمام المصطلح بلفظه الإنجليزي Code، فإنه لا يتردد في ترجمته بـ شيفرة أو شفرة، وهو أمر فيه شيء من الطرافة، فإذا كان المقصود النظر إلى أصل كلمة شيفرة العربي، فهو أمر يمثل عودة إلى الأصل، وهو أمر غير وارد كما أظن- وإذا كان المقصود وضع كلمة شيفره الفرنسية مقابل Code الإنجليزية، فهو أمر يتضمن طرافة أعمق، إذ وُضع مقابل أجنبي لكلمة أجنبية في سياق ثقافي لغوي عربي (لا معنى هنا للإحالة على الأماكن أو الكتب التي استعملت هذا المصطلح فهي قد لا تحصر).

وإذا أخذنا مصطلحا آخر يملك حضورا وجذبا كبيرين في الدراسات المعاصرة، وهو مصطلح «السيميوطيقيا» أو «السيميولوجيا» بصيغته الأوروبية والأمريكية، فإننا أيضا نقف على صورة أخرى من صور التعامل مع المصطلح، فثمة إصرار على أن هذا العلم

«السيميوطيقيا»، وهو علم العلامات، قد قدم إلينا أخيرا من «الغرب»، وأنه منتج غربي، مصطلحا ومفهوما. وإذا حاول أحدهم أن يربط بين هذا العلم وعلم «السيمياء» عند العرب، الذي يملك حضورا عميقا في التراث العلمي، والأدبي، والديني على وجه الخصوص، فإن بعض المختصين يسارعون إلى نفي الحاجة إلى مثل هذا الربط، كما فعل محمد عناني في كتابه «المصطلحات الأدبية الحديثة...» حيث رأى أن علينا «ألا نتسرع لنربط مصطلح السيميولوجيا المعاصر بـ«السيمياء» العربية، وإن كان اشتقاقهما واحدا مع أن المعجم الوسيط يساوي في آخر طبعة بين السيماء، والسيمياء، والسيما، ولا يورد إلا شاهدا واحدا هو: «سيماهم في وجوههم». أما ابن خلدون فيشير إلى السيمياء بمعنى الرجم بالغيب... وعلى أي حال فإن تعريب السيميولوجيا والسيميوطيقيا مقبول وشائع ولا حاجة بنا إلى العودة إلى مادة عربية قديمة لاشتقاق جديد أو لاستعمال السيمياء، إلا إذا أقرنا عليها المجمع أو أساتذة اللغة العربية» (عناني: ١٩٩٦، ٨٦ ، وانظر سيزا قاسم:١٩٨٦، وانظر رشيد بن مالك:٢٠٠٤).

ومثل هذا الطرح يثير تساؤلات كثيرة حول الكيفية التي نتعامل بها مع العلم ومصطلحاته في أطره الثقافية المختلفة. فنحن يجب، ابتداء، أن نعرف ما لدينا حتى نستطيع أن «نستقبل» ما يأتينا بصورة صحيحة، وهو أمر لا نحاول القيام به على نحو مستقصى دقيق، وإلا فكيف نقبل الاستشهاد بالمعجم الوسيط بالطريقة التي جاءت في النص السابق على مسألة كبيرة تتعلق بـ«علم السيمياء» ومصطلحاته؟ كان يمكن ببساطة العودة إلى هذا المصطلح في كتب التراث لنكتشف أن هذا المصطلح «السيمة، والسيماء، والسيمياء» بمفهوم «علم العلامات» يتكرر على نحو نسقي مئات المرات، مقرونا بمئات الاستشهادات. وأشير هنا إلى أصل هذا العلم المرتبط بالعلامات غير اللغوية، علامات المرض، وهو بهذا المفهوم يستعمل على نحو واسع عند ابن سينا في «القانون»، أما بمعنى علم العلامات بالمفهوم العام اللغوي وغير اللغوي، فيتجلى بصورة متكررة في كثير من الكتب الأدبية والدينية والمعاجم العربية،بل إن بعض الكتب تعرف السيمياء بـ «علم العلامات» (ابن عربي:الفتوحات،موقع الوراق على شبكة الإنترنت).

وتجب الإشارة هنا إلى أن بحثا في مفهوم السيمياء أو على وجه الدقة «علم السيمياء» أو علم العلامات، كما يتردد في التراث العربي، يمكن أن يؤدي إلى إيجاد عمل أو أعمال مقابلة للمادة المنقولة عن الغرب، ويمكن في الوقت نفسه أن تقود إلى بحث مقارن في صورة هذا العلم في إطارين ثقافيين متباينين (المسدي: ١٩٩٤، ٧٧، وأبو زيد:١٩٩٢).

وتعرف السيمياء بالعلامة على نحو مطرد في كتب الحديث، واللغة، والمعاجم، والأدب، والطب، ويستشهد فيها بعشرات الأمثلة التي تلتقي مع الأمثلة المعاصرة على نحو يجب أن يثير الرغبة في قراءة مقارنة لعلم «السيمياء» عند العرب، بصورته الأوروبية المعاصرة. وشيء آخر يجب أن يشار إليه، وهو أن عناني يرى أن علينا ألا نتسرع لربط «مصطلح السيميولوجيا»

بالسيمياء العربية، ولكننا في المقابل نجد ربطا مباشرا بأصول أقدم من الأصول العربية، وهي الأصول اليونانية للمصطلح، والطريف هنا أن بعض المستشرقين يحاول الربط بين فعل «سوم» أو «سيم» العربي الذي نشتق منه السيمياء والأصل اليوناني (Seidensticker: ١٩٨٦، ١٤).

وإضافة إلى هذا كله فقد أحصيت ما يزيد على مائة موطن ورد فيها مصطلح السيمياء في التراث العربي، بدءا من الشعر العربي القديم، وهي في مجملها تربط المصطلح بالعلامة غير اللغوية في الغالب، وإلى جانب مواطن أخرى تتحدث عن العلامات اللغوية. وقد يقول قائل: نحن لا يمكن أن نطابق بين المصطلح الجديد ومفهوماته، وبين المصطلح العربي القديم. هذا صحيح ولكن المصطلح العربي يصلح أساسا متينا لقراءة نشوء هذا العلم وتطوره، كما يصلح ليكون مقابلا عربيا واضحا ودقيقا للمصطلح الأوروبي، ولكننا في الغالب -الآن- نميل إلى استعمال صيغ لغوية أجنبية ظنا بأنها أكثر دقة، أو بصورة أدق، أكثر إثارة، وتدليلا على معرفة علمية متفوقة وافدة، على الرغم من أن المصطلح يمكن أن «يوضع» داخل اللغة من اللغة نفسها، كما يقول الفارابي، لأن المصطلح الذي يحافظ عليه بلغته الوافدة يظل غريبا جدا (الفارابي: ١٩٧٠، ١٥٨).

والأمر الذي تجب ملاحظته في معالجة استقبال المصطلح هو غياب عملية الاستقصاء الخاصة بالمصطلح ومفهومه وأصوله في لغة المصدر، وعدم معرفته، أو ضآلة هذه المعرفة في لغة الهدف، وتجاوز هذا الأمر يمكن أن يؤدي إلى رؤية واضحة، ومعالجة عميقة للمصطلحات والمفاهيم التي تحملها. لكننا في الغالب نتناول المصطلح بوصفه منتجا ناجزا نأخذه في صورته الأخيرة وسياقاته الراهنة، من دون سعي حقيقي في كثير من الأحيان إلى قراءة تاريخه، ومسيرته، وكيفيات تشكله في إطاره الثقافي، وعلاقاته بما يقابله أو يماثله في الأطر الثقافية الأخرى. وهذا فعل يؤشر على مسألة خطيرة في معرفة الذات وما تملك ابتداء، ومعرفة الآخر وما يقدم.

إن أهم ما نحتاج إليه في علاقاتنا الثقافية بالآخرين هو معرفة حقيقة شاملة بما نملك ابتداء، ومعرفة غير مجتزأة بالحقل المعرفي الذي نتعامل معه في ثقافة الآخر. ومن دون ذلك سنبقى نعاين وجه المعرفة الغريب نستملحه مرة، ونستقبحه أخرى من غير إدراك حقيقي لمكوناته العميقة المتعددة الطبقات.

المصادر والمراجع :

١ - العربية:

- ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، ١٩٧٣ .
- أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تح.عبدالرحمن بدوي، الكويت-بيروت، ١٩٧٩ .
- أرسطوطاليس: كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس، من السرياني إلى العربي، تح. شكري محمد عياد، القاهرة، ١٩٦٧ .
- برونوفسكي، ج: ارتقاء الإنسان، تر. موفق شخاشيرو، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١ .
- التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تح. أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت د.ت.
- ثعلب، أحمد بن يحيى: قواعد الشعر، تح. رمضان عبد التواب، القاهرة، ١٩٦٦ .
- الجاحظ، أبو عمرو: البيان والتبيين، تح. عبدالسلام هارون، بيروت، ١٩٩٠ .
- الجميلي، رشيد: حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بغداد، ١٩٨٦ .
- جولد شتاين، توماس: المقدمات التاريخية للعلم الحديث، من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة، تر. أحمد حسان عبدالواحد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣ .
- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، ١٩٦٦ .
- ابن أبي الحديد: الفلك الدائر على المثل السائر (ضمن الجزء الرابع من المثل السائر).
- حمودة، عبدالعزيز: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨ .
- ابن رشد: الخطابة، الشعر.
- الزعبي، زياد: الترجمة وتوليد المصطلح، الميتافورا الأرسطية في النقد العربي، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، المفرق، ٢٠٠٢ .
- السجلماسي: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح. علال الغازي، الرباط، ١٩٨٠ .
- ابن سينا: الخطابة (من الشفاء)، تح. محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٦٦ .
- ابن سينا: الشعر، ضمن كتاب أرسطو «فن الشعر» مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، تر. وتح. عبدالرحمن بدوي، بيروت، د.ت.
- عبدالعزيز، محمد حسن: المصطلح العلمي العربي: المبادئ والآليات، مجلة فصول، ع ٦٥، القاهرة ٢٠٠٥ .
- ابن عربي: الفتوحات المكية (موقع الوراق على شبكة الإنترنت).
- عناني، محمد: المصطلحات الأدبية الحديثة، ومعجم إنجليزي-عربي، بيروت، ١٩٩٦ .
- عياد، محمد شكري: كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تح. مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة، القاهرة، ١٩٦٧ .
- غوتاس، ديمتري: الفكر اليوناني والثقافة العربية، حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (القرن الثاني-القرن الرابع الهجري/ القرن الثامن-القرن العاشر الميلادي). تر. نقولا زيادة، بيروت، ٢٠٠٣ .
- الفارابي، أبو نصر: كتاب الحروف، تح. محسن مهدي، بيروت، ١٩٧٠ .
- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: أدب الكاتب، تح. محيي الدين عبدالمجيد، القاهرة، ١٩٦٣.
- قدامة بن جعفر: نقد الشعر.

- ماكليش، جون: العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، تر. خضر الأحمد وموفق دعبول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩.
- المراكشي، ابن البناء: الروض المريع في صناعة البديع، تح. رضوان بنشقرون، الرباط، ١٩٨٥ .
- المسدي، عبدالسلام: ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، تونس، ١٩٩٤ .
- هونكه، زيغريد: أنهار من الشرق تسقي حقول الثقافة الألمانية، في كتاب ألمانيا والعالم العربي، تر. مصطفى ماهر، بيروت، ١٩٧٤.
- ابن وهب الكاتب: نقد الشعر المنسوب خطأ لقدامة، تح. أحمد مطلوب وخديجة الحديثي.
- ويس، أحمد: الانزياح وتعدد المصطلح، مجلة عالم الفكر، م ٢٥، ع، الكويت، ١٩٩٧.

٢ - الأجنبية:

- Curtuis, Ernst: Europaeische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern und Muenchen 1984.
- Duden: Herkunftswoerterbuch.
- Kraemer, J: Philosophy in the Renaissance of Islam, Brill, Leiden 1986.
- Kunitzsch, P.: Zur Problematik und Interpretation der arabischen Uebersetzung Antiker Texte, Oriens, vol. 25-26, Leiden 1976.
- Macneil, Tanya: Dictionnaire International des Termes Litteraires (internet/ DITL).
- Ricoeur, P.: The Rule of Metaphor, translated by Robert Czerny with Kathleen Mclaughein and John Cosstello, Sj. London 1978.
- Seidensticker, Tilman: Das Verbam sawwama. Ein Beitrag zum Problem der Homonymenscheidung im Arabischen. Muenchen 1986.
- Spies, otto: Orientalische Kultureinflusse im Abendland, Brauschweig, 1949.
- Tkatsch, J: Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. Wien und Leipzig 1928-1932.
- Wilpert, Gero: Sachwoerterbuch der Literatur 6. Auful./ Stuttgart 1979.

شعرية الهوية ونقض فكرة الأصل
الأنا بوصفها أنا آخر (دراسة ثقافية)

د. علاء عبد الهادي (*)

تمهيد

تعالج هذه الدراسة مفهوم الهوية بوصفه بناء نظريا متحركا لا يعرف الثبات، فالهوية مفهوم متقلب تتنازعه مباحث معرفية متعددة، ومناهج مختلفة، وتناولات تتراوح بين التوصيف العلمي لسياق وجوده التاريخي والنسبي، والتوظيف السياسي الموجه للمفهوم بوصفه أداة في يد الدولة تضفي عليه صفة الثبات عبر عملية مستمرة من التطبيع الاجتماعي، مختزلة إياه إلى عناصر توظفها من أجل أهداف أيديولوجية.

حاولنا في هذه الدراسة معالجة بنية الهوية على رغم وعينا بصعوبة الجمع بين وجودها دائم التغير، ومفهومها صاحب الأوجه المتعددة، بسبب حراك الهوية المتصل الذي يصعب اختزاله في منطوق ضيق يتوخى تثبيته بما يخالف طبيعته.

خرجت أسئلة هذه الدراسة، التي قد يرجع جزء من أهميتها إلى شكل صياغتها، محتفية - في أجزاء منها - بقليل من التركيبية هربا مما يبتذل الرؤية، ويخل بالسياق من أجل إغواء النتيجة. فليس الوصول إلى منطوق تعريف شامل للمفهوم هو هدف البحث، لكن الكشف عن طريقة العمل التي يعمل بها من جهة، والطرائق التي يمكن أن تظهر بها بنيته من جهة أخرى، هما ما اهتممنا به في هذا السياق، وذلك عبر الارتكاز على محددين:

(*) شاعر وناقد أكاديمي - جمهورية مصر العربية.

الأول أنطولوجي يهتم ببنية وجودها، والثاني إبيستمولوجي يبحث فيها من منظور تطورها البنائي واستقبالها، أي يبحث فيها بصفتها ثقافة، وليست الثقافة، مثلما يبحث في الثقافة بوصفها هوية، وليست الهوية، مسترشدين في هذا البحث بنظريتنا في «النوع النووي».

تنتمي هذه الدراسة إلى تيار الدراسات الثقافية، الذي لا يقتصر على دراسة الخطابات الأدبية فقط، بل يمتد إلى فحص أنواع النصوص كلها، الأمر الذي يعني أن الدراسة الثقافية قد أضحت مجال التقاء رحب للدراسات الأدبية والأنثروبولوجية والفلسفية والسياسية، مع اهتمام خاص بدراسة - ما يمكن أن نطلق عليه - النصوص الاجتماعية، من دون التخلي عن متطلبات القراءة الدقيقة، فللثقافة قوة تاريخية لها مجالات ترتبط بمباحث أدبية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وتؤثر في النهاية في الخطاب الثقافي بكل صنوفه، هذا الخطاب الذي يسهم بدوره في تكوين الواقع بوصفه مجموعة من التصورات وشكول القص التي تنتج آثارا تعليمية بيِّنة على المستويات المعرفية والاجتماعية والسياسية.

تخرجنا «الدراسات الثقافية» من مقام النوع الأدبي إلى فضاء أرحب هو فضاء «النصية/النص» بمفاهيمه ما بعد البنائية «post-structuralism»، ليتسعَ مفهومُ الأدب مستوعبا كل النصوص المرئية والكلامية والجدالية والإقناعية، الأمر الذي وجَّهَ مناهج النقد الثقافي المعاصرة إلى «دراسة القيم والمؤسسات والممارسات والخطابات الموروثة في إطار يضم أصولها وتكويناتها وآثارها السياسية والاجتماعية والجمالية»(1)، مع اشتغاله في أنماط اكتمالية من الدرس، وبين مداخل متعددة الاختصاص، لتصبحَ «مَهمة الدراسات الثقافيةَ هي دراسة التقاليد والتصورات التي ترعاها مجموعة الخطابات الثقافية بكاملها»(2)، الأمر الذي أنهى فكرة الاستقلال الأدبي، قام النقد الحديث على غياب الثقة بالنص، ولا أظنني مبالغا إذا قلتُ إن كلا من تيار النقد الثقافي، ومجال الدراسات الثقافية، قاما على غياب الثقة بالنقد ذاته!

وسيكون مهما - في أثناء التعامل النظري مع مفهوم الهوية - الكشفُ عن الفجوات التي تتخلق في المسافة الواقعة بين مفهومها - أو مفاهيمها - على المستوى الفكري، ووعي مجتمع ما لهذا المفهوم وما يترتب عليه من ممارسة، فوجودها في ذاتها «l'être-en-soi» لا يساوي وجودها لذاتها «l'être-pour-soi» ولا يستقر في المستويين حين يرتبط التحليل بوجودها للغير «l'être-pour-auturi»، وتجدر الإشارة إلى أنه ليس في نيتنا - في هذا المقام - البحث المعمق عن السياق التاريخي لتطور المفهوم، أوعلاقاته المتداخلة والعميقة بمفاهيم العرقية، القومية والوطنية وما يرتبط بتلك المفاهيم من توظيف سياسي أو اجتماعي تتبناه قوى تاريخية مختلفة، لذا فإن عددا كبيرا من المراجع المرتبطة بالهوية وعلاقاتها بهذه المفاهيم قد تغيب الإشارة إليه في هذا الطرح.

العولمة(*) وثنائية الثقافة/ الحضارة

كان من الضروري ونحن نبحث في شعرية الهوية أن نوجه انتباهنا إلى أهمية الزمن المعيش الذي نتناول فيه بنية الهوية، وهذا ما يمنح البنية - مهما كانت درجة التجريد في تناولها - بعدها التاريخي، ويستلزم في الآن ذاته الكشف عن عدد من سمات البيئة العالمية المحيطة، والإشارة إلى ما شهده القرنان الماضيان من الألفية المنصرمة من تطورات هائلة غيّرت العالَم بشكل كبير، خصوصا في العقود الثلاثة الأخيرة، بعد دخول الرأسمالية التاريخية والاشتراكية في بداية السبعينيات في أزمة طاحنة، وظهور ما يسمى بسياسات العولمة، التي أضحى لها أثر بالغ في تشكيل الوعي الإنساني المعاصر بمفهومي الزمن والمكان، وبطرائق تنظيمهما، وبمحمولاتهما الرمزية ذات التأثير في البيئات الثقافية. تلك البيئات التي تنمو فيها التناقضات النظرية لمفهوم الهوية هنا والآن، وهي تناقضات تتخلق في المسافة الواقعة بين منطوق تعريفها على المستوى الفكري، وفهم مجتمع ما لهذا المفهوم وما يترتب عليه من ممارسة. فالزمن وعلاقاته العضوية بالمكان لا يتغير إلا من خلال قوانينه العلمية، ولكن يتغير وعي البشر به.

يمثل هذا التغير في الوعي بمفهومي الزمن والمكان - الذي فرضته سياسات العولمة بوسائل اتصال حديثة فتحت الأمكنة والأزمنة على بعضها - تحديا يواجه الأنظمة الحاكمة، خصوصا ما يتصل بتوظيف الدولة القومية السياسي لمفهوم الهوية، في ظل ضعف هيمنتها على كل من مجالها الإعلامي، وحقلها الثقافي، حيث أضحى مفهوم الهوية الوطنية، الذي كان يتسم بشكل من أشكال الحماية والثبات، والذي ظل - في الدولة الحديثة - موظفا لحماية الأيديولوجيا الوطنية وفقا لما تراه كل دولة في حماية مصالحها القومية والاستراتيجية، معرضا للتبدل السريع المطرد في هذا العصر، وهذا ما جعل مشكلة الهوية الوطنية للدولة القومية إشكالية مشتركة تعانيها معظم الأنظمة في الدول الحديثة.

وتظل المشكلة الملحة التي تطرحها سياسات العولمة على كثير من شعوب العالم مركّزة في أن المركز يقدم ثقافته بوصفها حضارة، وانطلاقا من أن «الدولة تحققت بوصفها إمكانية ملازمة لكل حضارة»[3]، يمكننا أن نفهم الدافع من وراء هذا النزوع إلى التوحيد في سياسات العولمة - بنوعيه الصريح والكامن - وفقا لشعار رائج يختصر الآن الوضع القائم في عبارة: قد أصبح العالم قرية واحدة، وهو تعبير أفضل من تعبير دولة واحدة. فلفظ قرية واحدة أكثر حيدة وخفاء على المستوى السياسي من لفظ دولة واحدة، الذي يستدعي مباشرة أسئلة مثل: من المتحكمون الأساسيون في هذه الدولة؟ ما هوياتهم السابقة؟ ما النظام السياسي

(*) أفضّل - فيما يخص العولمة - استخدام المصطلح الفرنسي «Mondalisation» عن المصطلح الإنجليزي «Globagisation».

لها؟ ما نظامها القانوني؟... إلخ. من هنا جاءت أهمية الثقافة بوصفها قوة مقاومة تمتلكها الدول الأضعف «ففي حين كانت الحضارة تقلل من أهمية الفوارق القومية فإن الثقافة كانت تبرزها وتسلط الضوء عليها»[4]. أي أنها قوة تؤمن بالاختلاف.

تقوم ثقافة الاستهلاك المطعمة بالقيم الفردية باختراق حثيث للثقافات التقليدية مدمجة إياها في البنية الاستهلاكية للثقافة الحديثة عبر خلق صور ذهنية لها امتداد عالمي له علاقات مباشرة بالسوق الرأسمالي، وهذا ما يجعله مؤهلا لكي يلعب دورا أساسيا في صوغ أشكال التفاعل بين البشر[5]. فالمدى الثقافي المتشابك الذي يرعى التقدم العلمي - بعد الثورة الصناعية الكبرى بخاصة - يملك اعتزازه الذاتي الخاص الذي حوّل تجليات هذه الثقافة إلى مفاهيم مطلقة، إلى منظومة قيم كلية مجردة - وفي هذا تفصيل يخرج عن أهداف هذه الورقة - الأمر الذي يستبدل، تدريجيا، بالصراعات السياسية والاقتصادية الصراعات الثقافية. أما أهم محددات الواقع الدولي المعيش في ظل الثورة المعلوماتية الجديدة فيمكننا إيضاحها بشكل موجز في السمات الآتية[6]:

الأولى: زيادة الإنتاج الصناعي والتطور التكنولوجي على الصعيدين الكمي والكيفي إلى مستويات كان يُظن أنه من المستحيل الوصول إليها، أو تقبلها.

الثانية: سيادة نمط الإنتاج الرأسمالي ونمو مقدرته على مقاومة آليات التقويض على المستويين النظري والتاريخي، فالثورة المعرفية في حد ذاتها يمكن أن يُنظَر إليها بصفتها محاولة لمقاومة التقويض على المستويين العملي والنظري للأنماط الرأسمالية.

الثالثة: قيام ثورة معلوماتية أضحت فيها المعلومة موردا من الموارد بالمفهوم الاقتصادي للكلمة؛ إن المعرفة مورد استراتيجي، ومثلما هي الحال مع كل الموارد، تصبح القضية هي «من يسيطر على هذه الموارد، ومن سيتخذ القرارات الخاصة بتقسيم الحصص؟» [7]. قديما ارتبطت الثقافة الغازية بالفتح المادي، أما الآن فإن الفتح المادي لا يمكن حدوثه قبل الفتح الرمزي.

الرابعة: النمو المطرد لتأثير الخطاب الثقافي الأمريكي على المستوى العالمي بشكل عام، الذي يطرح نفسه بوصفه ممثلا دون منافس للحضارة المعاصرة، حيث استُثمِرَت الثورة المعرفية الجديدة - بشكل كبير - في الدعاية لهذا النموذج، بعد أن أخلت القوى المتصارعة الأخرى له السبيل، لأسباب ذاتية وموضوعية، خصوصا بعد انتهاء الحرب الباردة، الأمر الذي أدى إلى نمو مطرد في استثمار البعد السياسي في الثقافي. إن جزءا من التطور اللاحق للعولمة - ذلك الجزء المتعلق بأمريكا خصوصا - كان راجعا إلى فقدان أمريكا لصورة الآخر بعد انتهاء الحرب الباردة، وأيضا إلى أن أميركا قد فقدت جزءا من التحامها المرتبط بهويتها، الذي كان يرعاه وجود آخر في صورة تهديد أو عداء، «فكان أن خلقت عدوا جديدا هو العالم الثالث»[8] على حد تعبير تشومسكي.

الخامسة: النمو المطرد للهويات الفردية والهويات الجزئية «الأقليات، المجموعات الإثنية الصغيرة، الطوائف... إلخ» على حساب الهويات الجمعية أو القومية، حيث يؤدي هذا التفتيت، الذي يستهدف الهويات القومية والعرقية، إلى سهولة جمعها أو ضمها في إطار أكبر، مثل الإطار الذي تنشد الوصول إليه سياسات العولمة، وذلك عبر مساعدة الأنا الفردية أو الجزئية في الوصول إلى أعلى حدودها الجمالية، متسمة بسماتها الكلية في أقصى درجات خصوصيتها وانعزالها، بصرف النظر عن انتمائها إلى المجالات الأكبر التي تحدد انتماءاتها المشتركة مع المجموع مثل اللغة والقومية والعرق والدين...إلخ، وذلك عبر عملية مركبة لتفكيك آليات الحنين والولاء، وهما ما يربطان حياة مجموعة من الأفراد بوحدة حياة واحدة، عبر نشاط مناسب من الخيال.

السادسة: بدأت «الصورة المرئية» في العصر الحديث - على مستويي المضمون والشكل - تحل تدريجيا محل اللغة وسياقاتها، وما تحيل إليه من بنيات وثقافات وأساطير ومعتقدات، وذلك بعد أن أصبحت المعرفة والقدرة على التلاعب بها وتوظيفها - في عصرنا المعيش - أدوات مهمة وقاسية في المواجهة بين العقائد والأيديولوجيات، ساعد في ذلك التقدمُ العلمي الذي رُفع عنها المراقبة وأطلق سراحها من حبسها الطويل. فالعقل والعلم [بمعناهما المباشر] لا يربطان الناس إلا بالأشياء، «ولكن مايربط الناس فيما بينهم وعلى المستوى المتواضع من السعادة والهموم اليومية للجنس البشري هو هذا التصور العاطفي، ذلك لأنه يعيش وتبنيه مملكة الصور»[9].

السابعة: التغير المطرد للمفاهيم القانونية التي تخص سيادة الدولة الوطنية على أراضيها، حيث أدى التغير المتنامي لوقائع السلوك الاقتصادي المعاصر، بسبب التطور التقني المرافق لانفتاح إعلامي، والتطور الهائل في وسائل الاتصالات من أقمار صناعية، وشبكات معلومات، وحاسبات آلية متقدمة، إلى تغيير حثيث في كثير من المفاهيم القانونية التي لم تعد تقبل المحاصرة في أطر محلية محدودة، أو في بنيات مغلقة، وهو مبدأ سيادة الدولة الوطنية على حدودها؛ فمع تحرير الحدود الجغرافية بواسطة ثورة الاتصالات الحديثة من انغلاقها المكاني والزمني، ضعفت فكرة الاختصاص الداخلي، وتداعى مبدأ عدم التدخل «Non Intervention»، مع اهتزاز فكرة المجال المخصوص «eserved Domain» للدولة وعلاقاتها بمواطنيها، أوعلاقاتها بغيرها من الدول، تلك هي السمات الأهم في رأينا، التي تصف محددات التغير الحادث في عصرنا المعيش، أما سؤال العولمة الأهم فلا يتعلق - في ظني - بالسمات أو بالمفاهيم فقط، بل يتعلق بالمالك المستخدم لأدوات نشر هذه المفاهيم ووسائلها من وسائط اتصال حديثة (ميديا) وخلافها، فلا يمكننا أن نتجاهل التأثير الحادث في المفاهيم والأفكار السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية التي يسعى إلى تحقيقها على

مستوى كونيّ مالكُ هذه الأدوات، ولا يمكننا أن نظن أن السلوك الإعلامي لا يخدم مصالح القائمين عليه، مهما غُلِّفَ هذا السلوك بأبعاد إنسانية. على رغم وعينا أنه يمكن لوسائل الاتصال أن تمنح وجها عالميا للثقافات وتخرجها من محيطها الإقليمي، لكن الأمر سيظل في آخر المطاف رهينا بمالك هذه الوسائل، وبالتوازن الدولي في إدارة هذه الملكية وحيازتها، بالاحتكار والاحتكار المتعدد في هذا السوق.

حول مفهوم الهوية وبنيتها

يبدو لنا مفهوم الهوية إشكاليا، وسببُ إشكالية هذا المفهوم هو أنه مفهوم متحرك، يشتبك فيه التجريد النظري بالممارسة التاريخية. يشكل منطوق هذا المفهوم توجها اجتماعيا و/ أو سياسيا و/ أو ثقافيا من جماعة أو مجتمع، يؤمن بثوابت عامة في هويته، ويسعى إلى نشرها، وزيادة تأثيرها، وتوظيفها على المستوى الأيديولوجي. فإذا ما تناولناه من جانبه الاصطلاحي، فنجده - على المستوى التنظيري - مصطلحا فضفاضا، يملك قدرةَ الإشارة المتعددة إلى أكثر من مصدر من مصادر الانتماء. فكل حامل هوية يحوز رأسمالا رمزيا خاصا يمنحه قدرة تمكنه من الاعتراف والرفض، حيث تمثل الصراعات من أجل الاعتراف/ الرفض بعدا محوريا للحياة الاجتماعية «أما الرهان فيها فهو مراكمة شكل خاص من رأس المال الرمزي: هو الشرف بمعنى السمعة والمكانة. فهناك منطق نوعي من وراء مراكمة رأس المال الرمزي، القائم على أساس المعرفة «Connaissance»، والاعتراف «Reconnaissance»»(١٠).

يُعَدُّ مفهوم الهوية - في الواقع الآني - مفهوما غير واضح، يتنقل - في الآن ذاته - بين حالات مختلفة من التغير والثبات في معظم المجتمعات الحديثة بشكل عام. يعاني مفهوم الهوية المعاصر من وطأةِ حياته في سياق اجتماعي وثقافي لأفراد يسعَوْن تحت مظلة القيم الحاكمة لعالمنا الحديث إلى تحقيق خصوصياتهم الفردية بقوة، وإن كانوا يدورون اجتماعيا حول مركز رأسمالي صارم يمنحهم، على المستوى الجزئي، سلة من الأدوار المتغيرة، وتؤطِّرُ سلوكياتهم أنماطٌ اقتصادية، وتسارع مفاهيمي متوتر لا يعرف استقرارا. وتتداول هذا المفهوم علوم متعددة، وتتجاذبه اتجاهات سياسية واجتماعية وإثنية وثقافية ونفسية مختلفة، الوضع الذي خلق له نوعا من الاستقلالية النسبية في كل مجال من هذه المجالات، كما سبب في الوقت ذاته، تشابكا في المفهوم، وانتماء - يصعب الحد منه - إلى أكثر من مبحث معرفي مختلف.

وعلى الرغم من إحساسنا، عند سماع لفظة «الهوية»، بالتوحد بآخرين وبشمولية ما(*)، فإن هذا المصطلح يهتم في حقيقته بالاختلاف، ويدل - منذ الوهلة الأولى - على ثبات

(*) يضم مفهوم الهوية العربية - على سبيل المثال - هويات مختلفة، لها درجات وعي متفاوتة، وإن كنا نذهب إلى أن هذه الهويات على تنوعها متقاطعة «Intersected» في ثوابت قليلة تجمعها في فئة «Set» واحدة مهما كانت درجات الاختلاف على المستويات التاريخية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، ويعني ذلك، إمكان تجاوز أكثر من انتماء مختلف للهوية الوطنية، حيث يمكن لهوية ما «مستلبة» أو ذات انتماء ضعيف أن تجاوز هوية ذات انتماء قوي في المكان والزمان أنفسهما، أما الأسئلة فيتبناها وعي الطليعة في كل مرحلة تاريخية فارقة.

معياري لخصوصية ما توسم اختلافها عن الآخر ومعه، أكثر مما يدل على الاتفاق والتوحد ضمن إطار شامل للمواطنة. فعلى الرغم من أن المواطنة هي حقل اشتغال رئيس للهوية، فإن مفهوم الهوية غالبا ما يفترضُ وجودَ اختلافٍ مبدئي مع هويات أخر على مستوى الوطن الواحد أيضا، أي أن لفظة «الهوية» - من منظورنا الثقافي - تصبح لفظة مُقاومة لسياساتِ التعميم، ولكثير من المقولات الثابتة لخطابات الإرث الغربي في عصر التنوير الأوروبي، مثل الليبرالية والماركسية، وإن ظل المصطلح في العموم معبرا عن جماعة لها مصدر متفق عليه من مصادر الانتماء، فغالبا ما تتسم بوجود خصائص مكتسبة من ميراث معرفي يمنحها خصوصيتها.

تميل الهوية نحو وضع الحدود أو الانفصال كلما اقتربت من الجماعات الصغيرة، فكلما زادت ثوابتها أصبحت أداة تجزئة، عندما يختلط فهم ما يميل إلى الثابت فيها بما يميل إلى المتحول من عناصرها بخاصة، وإن كانت الهوية الثقافية تسعى إلى الاتصال حين تقترب من المكونات البنائية المشكِّلة للثابت في مجموع هوياتها العامة والخاصة، أي حينما تقترب من بعدها القومي! وهو بعد مهم أراه كفيلا - لو تم استثماره من دول الأطراف، على نطاق مدروس ومترابط - بتخفيف حدة التأثير والسيطرة التي يمارسها مركز مهيمن، ينتمي إلى فضاء ثقافي متشابه، على النظام العالمي الجديد. ثبت من نتائج عدد كبير من الدراسات أنه «عندما تنتقل الرسالة إلى وسط جماعة واعية لانسجامها، فإن الأفراد يتقبلون الآراء المعاكسة لآرائهم بصعوبة أكبر مما لو كانت الرسالة منقولة إلى جماعة ذات وعي ضعيف بتضامنها»[11]. أي أن الوعي التضامني في جماعة ما يمثل وسيلة من الوسائل المقاومة للتأثير.

تكمن الإشكالية التي تتخلل في هذه الدراسة في عدد من الأسئلة؛ فإذا افترضنا تجاور هويات متعددة في المجتمع الواحد، فأيها يمكن أن نعدها الأصل والباقي فروعا؟ وما الهوية التي يمكن أن نعاملها بوصفها فرعا من أصل، ولماذا؟ وأي هذه الهويات يجب إقصاؤه أو تنقيته لمصلحة أهداف سياسية أو استراتيجية؟ وما الثابت النسبي والمتغير في حراك الهوية الجمعي، لو صح التعبير؟ وما السلطة التي تملك الحق في هذا التحديد أو التصفية؟ وما المرجعية الثقافية أو السياسية أو العلمية التي تستند إليها؟ حيث يتباين إلى درجات كبيرة مجموع الهويات التي تشكل أمة ما. فقد تتلقى الهوية القومية الضربات من الهويات العرقية، إذا كانت الدولة مكونة من أكثر من عرق أو طائفة، مثل بلجيكا وأيرلندا ولبنان والسودان، مثلما يمكنها باسم التراث المشترك أن تثير الشعور والوعي المشترك لدى جماعات اندمجت في دول مختلفة، أو بين مواطني دول انقسمت إلى أكثر من كيان، مثل الأكراد في العراق وإيران وتركيا، والفرنسيين في فرنسا وبلجيكا وسويسرا. فكل جماعة عرقية مندمجة في أمة تتقاسم مع هذه الأمة ثقافتها إلى حد ما، ومن ثم يكون لديها من الأسباب ما يجعلها تميز هويتها الثقافية

العرقية عن هويتها القومية[١٢]، وحين تصل مكونات الهوية الجمالية إلى السيطرة على المفهوم، يتم التعامل مع الهوية من الذين يحملونها كأنها معطى تاريخي، وهذا ما يدفع حامليها إلى القيام بآلية من آليات العزل والاختزال لمن يسمونه آخر - حتى لو كانوا يحملون الهوية القومية ذاتها - بل تقوم الهوية المتسلطة سياسيا بنزعة التطهير العرقي، كما حدث في يوغسلافيا مع المسلمين على سبيل المثال. فاختزال من يسمى الآخر إلى موضوع يعني تجاهل المميز الرئيس له، وهو أنه ذات إنسانية، شخص يتكلم، فلا يمكن اختزال الاجتماعي إلى أفراد مهما كان عددهم.

يصاحب هذا التناول أسئلة عديدة، تتبادل مواقعها بين الثابت والمتغير، وبين المفرد والجمع من دون تحديد حاسم، وتقف نقطة ارتكاز هذه الأسئلة، على أرضية سؤال الإقصاء، فكل مجتمع نظنه واحدا أو له هوية واحدة هو في واقع الأمر مَجْمَعُ هويات، حيث توجد في كل جماعة أو مجتمع أو أمة هويات متعددة ومتجاورة، تقوم هوية منها مهيمنة، تشترك مع غيرها في سمات ثقافية ما بدور أساسي في التغيير، وإن كانت الإمكانية الكامنة لأن تلعب هذا الدور - تاريخيا - هوية أخرى مجاورة - عبر مفاهيمها الخاصة وثوابتها - وذلك في حال حصولها على السلطة قائما على الدوام، ويظل السؤال عن الثابت البنائي بين هذه الهويات، هو السؤال الأهم الذي يحدد الخيار الأيديولوجي في علاقة المصلحة العامة لأمة ما بتصورها عن هويتها الثقافية، فالهوية قابلة دائما للتشكل والتحول التدريجيين.

١ - الهوية على المستوى المعرفي «الهوية بوصفها ثقافة»

الهوية/ الثقافة! الهوية مفهوم غامض مثلها في ذلك مثل الثقافة، وحين تحل في اللغة محل الموصوف تكون المشكلة أشدّ وطأة. فلا يمكن أن تكون الهوية الثقافية لشعب ما واحدة أو نقية تماما، إلا في جانب منها، مغلق سلفي ومريض بالعصاب، ولا يمكن لها أن تكون خالية من كل الثوابت الحاكمة إلا في جانب آخر مقابل، وهو الجانب المستلب الذي يعجز عن رؤية أي طريق سوى طريق الآخر، على نحو يحوله إلى محض مستهلك لعالم كائن دون أن يفكر في المحتَمَل وما يمكن أن يكون!

يشكل هذان الجانبان قطبين يلعب كل منهما دورا مهما في قيام جدل حاد في كل مرحلة تاريخية - تتمفصل عندها سيرورة الهوية - حول ما يجب أن يبقى من سمات الهوية الأهم أو ثوابتها، وبين هذين القطبين تتوزع درجات عديدة من الهويات! فالتطور وحركة الزمن يجبران أي هوية ترغب في البقاء على السيرورة الدائمة.

اعترت فكرة الثقافة متغيرات ثلاثة عند منقلب القرن التاسع عشر، فقد بدأت «تبتعد عن كونها مرادفا للحضارة لتتحول إلى ضد لها، وهذا ضرب من الانحراف الدلالي (...) الذي يوجه الانتباه إلى انحراف تاريخي بالغ الأهمية، فالحضارة مثل الثقافة كلمة واصفة جزئيا ومعيارية

جزئيا، حيث يمكنها أن تصف على نحو حيادي شكلا من أشكال الحياة (حضارة الأنكا مثلا)، وقد تشير إلى شكل حياتي ما بسبب إنسانيته واستنارته وتهذيبه، وهو ما تفعله اليوم الصفة «متحضر» بأشد ما يكون الوضوح (...)، وحين لا تكون الحضارة مجرد مرحلة بذاتها من مراحل التطور، بل مرحلة دائمة التطور في داخل ذاتها، فإن الكلمة توحد مرة أخرى بين الواقعة والقيمة، وهذا ما يجعل كل وضع قائم وضعا منطويا على حكم قيمة، فهو مطرد من الناحية المنطقية لأنه يمثل تحسنا بالقياس إلى ما كان قبله، بمعنى أن هذا الوضع كائنا ما يكون لا يقتصر على كونه قائما وحسب، بل يتعدى ذلك إلى كونه أفضل مما كان بكثير»[13]. فالحضارة مجردة، ومغتربة ومتشظية وآلية ونفعية ومُسْتَعْبَدَة لإيمان شديد بالتقدم المادي، أما الثقافة فكلية، وعضوية ومحسوسة، لا غاية لها سوى ذاتها»[14]، هذا هو منشأ النزاع بين الثقافة والحضارة، بين شكلين من الشكول العديدة الممكنة للعولمة، يقدم الشكل الأول نفسه بوصفه حضارة، أما الثاني فهو المحتمل الآخر الممكن للشكل الأول، الذي تحاول ثقافات الأطراف المقاومَة أن تصل إليه عبر إرغام من يقدم ثقافته بوصفها حضارة على تقديمها بوصفها ثقافة، من هنا كانت أهمية المثلث المفاهيمي الذي تتبدل مواقعه، والذي تشير رؤوسه إلى العناصر الثلاثة الآتية: «الهوية»، «الثقافة»، و«العولمة/ الحضارة». نلاحظ أن العلاقة بين الهوية والثقافة علاقة يجادل العقل العلمي في صحة التبادل بين عنصريها فيقبلها جزئيا حينا، ويرفضها أحيانا، فالهوية دائما ثقافية ولكنها ليست الثقافة! أما علاقات العولمة بالهوية أو بالثقافة فلاتزال علاقة يسيطر عليها الشك وغياب الثقة، خصوصا حين تحاول العولمة اللعب مع الثقافة أو الهوية لعبتي التبادل المفاهيمي والإحلال - وهو ما يرفضه العقل العلمي إلى الآن - نظرا إلى التناقض القائم بين الحضارة التي تحاول العولمة أن تظهر نفسها بأنها ممثلة حقيقية لها، والثقافة التي تنتمي في طبيعة علاقاتها بالإنسان إلى الاختلاف، فقد كانت الثقافة دائما متصالحة بشكل كبير مع سياسات الهوية نظرا إلى قبولها النسبي بالفروق والاختلاف، حيث تمنحُ الثقافةُ الهويةَ على المستوى المعرفي خصوصيتها المرتبطة عضويا بها، الأمر الذي سمح بالإلصاق بين المصطلحين أو التجاور بين الهوية والثقافة، فظهر مصطلح الهوية الثقافية، بخلاف تعبير العولمة الثقافية الذي يشير إلى مهمة إجرائية من مهمات العولمة التكتيكية.

أما الهوية فحين تطرح بوصفها ثقافة لا حضارة تصبح «مصنوعة، حيث يُعاد تشكيلُها في داخل الممارسات والعلاقات والرموز القائمة والأفكار المتداولة»[15]، فكل محاولة لتثبيت محتوى الهوية الثقافية أو مضمونه أو ما يسمى الهوية الحقيقية لشعب ما أو أمة «ستنتج أشكالا وصورا أيديولوجية تستخدمها جماعات بأعينها من أجل تحقيق مصالحها الخاصة»[16]. فمسألة تعيين الهوية ليست أبدا مسألة تأكيد هوية متعينة مسبقا ولا هي نبوءة تحقق ذاتها، «إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغيير للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة»[17].

٢ - جدل الأنا

كان وضع الأنا بجوار الآخر - مقرونا بحرف عطف - كفيلا بخلق بنية إقصاء مزدوجة تؤدي إلى حضور الأنا وحضور الآخر مباشرة - في الوعي - في أعلى حالات تفردهما كأنهما نوعان مختلفان، بل يحضران بما يخالف طبيعة كل منهما التي تتسم بالتحول وغياب الاستقرار، فضلا عن أن المجاورة بهذا الشكل [الأنا/ الآخر] تؤدي إلى الفرز القائم على المجابهة [أنا أمام آخر]، كأننا قادرون على تحديد ما يشير إليه لفظ أنا أو لفظ آخر بشكل جامع، أو بشكل دال على ثابت محدد لايتغير في الواقع المعيش، وهو ما يخالف ما نذهب إليه في هذه الدراسة.

يرى بول ريكور في الجدلية القائمة بين أنا وآخر أن «احترام ذاتي الذي أبحث عنه عن طريق احترام الآخر ليس من طبيعة مختلفة عن الاحترام الذي أبديه نحو الآخر، فإذا كانت الإنسانية هي التي أحترمها في الآخر، وفي ذاتي مثل أنت بالنسبة إلى الآخر، احترام ذاتي بوصفها شخصا ثانيا»[١٨]، فالاختلاف بين أنا ومن يطلق عليه آخر، على الرغم من أنه يكمن في الدرجة، يتحدد بنوع العلاقة بين أنا ومن تظنه آخر، من ليس أنا ، يبدأ - بامتياز - من واحد من تجلياتها، هذه الأنا التي تتضمن فيما تتضمنه آخرين، هكذا نرى أن حقيقة الأنا لا تكمن في صفاء اختلافها، ووهم ثباتها المستحيل، فمن تسميه آخر هو جزء مكمل لها، وأصيل فيها.

إن وعي أنا ما باختلافها هو بداية المعرفة التي تمثل نوعا خاصا من أنواع القوة، وحين تدرك الأنا اختلافها، وتملك معرفتها بهذا الاختلاف، توظف هذه المعرفة، وتمارس مظاهر القوة التي تفرزها، أي أنها تبدأ في التحول إلى أنا سياسية، فتبدأ أول ما تبدأ في تحديد من يشابهها ومن يختلف معها، الأمر الذي يخلق تحديدا لها ولغيرها غالبا ما يقوم على الاختزال، عبر تركيز بعض السمات وتعميمها، ثم الاكتفاء بها، من هنا تنشأ الثنائية الأنا/الآخر، والتي تقوم برمتها على مفهوم اختزالي مبتسر، غالبا ما يتسم بالسذاجة، ومن هنا جاءت رؤيتنا في ارتباط المنفعة بين مفهوم الهوية والسياسة، وبين البنية والتوظيف(*).

على المستوى النفسي تُعَدّ «الأنا» تلك الشخصية التي نعرفها في أنفسنا، صاحبة الميول والعواطف، وهي منطقية، ومتصلة بعالم الواقع اتصالا مباشرا، وهي حلقة الاتصال بين النزعات الغريزية، ومثيرات العالم الخارجي، ولها نزوع أخلاقي، يحافظ على القيم ويرعى

(*) ليس مستغربا إذن أن يرى المواطن الغربي أن محض الاختلاف بين قيمه التي يؤمن بها وبين قيم هويات ثقافية أخرى مخالفة له يعني حالة من تخلف الآخر مقارنة بتقدمه، وكأن تقدمه التكنولوجي دليل على الصحة المطلقة لمنظومة قيمه! وقد ظهرت هذه التصورات في التوجهات العدائية الواضحة التي تظهر في ممارسات ثقافية وإعلامية متنوعة وذات جماهيرية كبيرة، بشكل مكثف وغير متكافئ، وكان التوجه نحو الصدام يهيئ المناخ السياسي العام لتصور يقوم على النظرة المريبة للهوية الثقافية العربية أو الإسلامية، ويدعو إلى ضرورة أخذ الحذر من أي هُوية تنتمي إلى هاتين الدائرتين! ربما كان الغبار الذي يثار من وقت إلى آخر عن القنبلة الإسلامية واستثماره على الجانب السياسي أحد مظاهر هذا التصور! ترى كم يكون شكل هذا الخطاب مضحكا وغير مقبول في الإعلام الغربي، لو تكلم أحد عن مخاطر قنبلة دينية: مسيحية أوهندوسية أو يهودية!

التقاليد[19]. وفي حياتنا المعيشة لا تستطيع الأنا (ego) بشكل كامل أن توقف اللاشعور[20] من التأثير في الشعور (...)، وفي الكثير من الأحيان لا تستطيع الأنا أن تدرك الدلالة الصحيحة للدوافع، تلك التي في إمكانها أن تظهر تحت ضوء الشعور[21]. حيث تتكون الذات الإنسانية عن طريق ثلاث عمليات متميزة، أولاها انفصالها عن أمها، وثانيتها انفصالها عن صورتها الذاتية، وأخيرا انفصالها عن نظامها الرمزي، ويتم هذا الانقسام بشكل لا واع، لا تدركه الذات في أغلب الأحيان.

وتُعد اللغة مجالا رئيسا يشتغل فيها هذان المفهومان بامتياز، حيث تتبدى الهوية على مستوى اللغة من قدرة المتكلم على الإشارة إلى ذاته بضمير الأنا، الذي يحتم بدوره وجود من يُسمى آخر، هذا الذي يقع خارج الأنا على مستوى التعبير في ضميري «أنت / هو»، حيث لا تخلو لغة من وجود هذه الضمائر، وهي في رأيي المفردات الأول التي ترسخ هذا الانفصال على مستوى اللغة وعلاقتها بالإدراك. ونذهب إلى أن من تطلق عليها الأنا تبتدئ من آخر. حيث يُحدِّد انتماء الفرد بداية من اسم الأب، هذا الذي يفصل الأنا عن الآخر - بداية من المولد - محددا تبعات القرابة، ودائرةَ المحارم، «فهو أول مظهر رمزي من مظاهر الهوية. فاسم الأسرة الملتصق باسم كل إنسان يشارك سلالة الفرد الوراثية وجودها المتحقق ولا ينفصل عن بنية الأنا الأوديبية، إنه يدخل الفرد، بما يحتويه من فونيمات إلى القانون الذي يحرم رغبته في غشيان المحارم؛ والديه وجدوده والحواشي (...)، وهذا الاسم يمنحه بوصفه ابنا شرعية الرعاية من أبويه وذويه، وشرعية مسؤوليته عنهما في الشيخوخة، ويصبح الفرد بصورة آلية عند ولادته استطالة نرجسية لأنا كل منهما، فهما باسم الأسرة الممنوح له منهما، ينطقان بقانون الحب العفيف، حتى قبل أن تواجهه رغبته، فاسم الأسرة رمز لخصاء الرغبة في الأصول، وتحريم غشيان المحارم»[22].

فإذا ما تأملنا لفظ التأشير «هو» الذي اُشْتُقَّتْ منه الهوية نجده يشير إلى الغائب المفرد، إلى موجود يدركه موجود آخر، ولا يصح في المشير «الأنا» وفي المشار إليه «الآخر» وصفٌ بالعدم، أو نعتٌ بالغياب عن الجهة، فلفظ «هو» يشير إلى وجود محض مادي صريح مستوعَب من آخر، أي أنه وجودٌ قابلٌ للمشاهدة أو الإدراك، يكونُ حضورُه بوجه، وغيابُه باعتبار، وحين تتعلق الهوية بالإنساني المفرد فإنها تدل على حضور فرد لا يمكن إخفاؤه، مثلما تشيرُ إلى ما يسمّى بصفته حاضرا في الذهن، قابلا للتحديد بالإشارة من شاهد الحس إلى غائب الخيال. ولكنها حين تستخدم من أجل الإشارة إلى المجموع فإنها لا تختص باسم مفرد، أو نعت واحد، أو وصف وحيد، أو منزلة مفردة، بل تدل على ذلك كله، لأنها تشير إلى حضور جمعي لا تنطبق عليه حال الحضور المفرد، أي أنها لا تختص بمطلق ذات.

يرتبط من يسمى آخر بمصطلح الغير «Alterity»[*]، ويعني «وضع الشيء أو المرء موضع الآخر» ويتماس مع فكرة ميشيل فوكو عن موقع الذات الخارجي، أو الهامشي، الذي لا سبيل أمامه لبلوغ مراكز السلطة، حيث يمثل المركز نقطة الأصل، بمعايير ثابتة وقادرة على التحديد، فتكون واحدة من نتائجه، قدرته على تبرير الإقصاء وعزل الآخرين، بسبب الانتماء العرقي أو العقيدي أوالديني أو الاجتماعي»[٣٣]، أو اللغوي، وقد يمارس المركز محاولات إقصاء الآخرين وعزلهم، أو التعامل معهم بوصفهم ثانويين بسبب مكونات جمالية: اللون، أو الجنس، أو بنائية: العرق أو اللغة، هنا تتحول الهوية في وهم الوعي بها من كينونة متغيرة إلى ماهية! إن مساحة التطابق والمشابهة بين من يسمى آخر وما نظنه عنه، تقترب من مساحة التطابق بين الأنا وفكرنا عنها!

يحدد تودوروف مستويات ثلاثة لمعرفة الآخر نرتبها على الوجه الآتي: «أولا المستوى المعرفي: مدى معرفتي بمن أسميه الآخر، الثاني المستوى القيمي: ما حكمي عليه، وكيف أقيمه من خلال صورتي الذهنية عنه، ثالثا المستوى الأدائي أو العملي الذي يحدد مساحات التفاعل بيننا بدءا برفض التواصل مرورا بالمشاركة وانتهاء بالهيمنة»[٣٤]. وقد كانت الآثار الناجمة عن سوء الإدراك الحادث على المستويات الثلاثة وخيمة في التاريخ الإنساني.

تبتدئ علاقة الذات بالأنا حين ينظر إنسان إلى ذاته، هنا تبدأ اللحظة التي يشعر فيها الإنسان بأنه أنا/ آخر وقد علق عدد من العلماء النفسيين على هذه المرحلة أهمية كبيرة في ارتباطها بتكوين الشخصية (مرحلة المرآة عند لاكان)[٣٥]. ففي المكان مظهري الخارجي الذي لا يمكن أن أراه إلا إذا نظرت إليه من الخارج، في ما يشبه المرآة، وفي تغير الكائن التدريجي بفعل الزمن تتحول الأنا إلى أكثر من آخر، من دون وعيها بذلك في أغلب الأحيان. ففي الزمن الذي أعيشه يوجد ما لا أدركه، وما لا يمكن لوعيي أن يعيه على الرغم من وجوده: ميلادي وموتي على سبيل المثال.

من العسير تحديد ما يشير إليه لفظ الأنا أو لفظ الآخر بشكل واضح، يمكنه الإشارة إلى المتجانس بين المنطوق والمدلول، أو بشكل دال يستطيع تجاوز الفجوة القائمة بين المفهوم وما يمثله في الواقع المعيش، لأن الأنا ومن يسمى آخر ينموان ويعيشان في المسافة الوسطية الممتدة بينهما تحت مظلة إرجاء الحضور. فغالبا ما يأتي حضور الأنا متأخرا، أينما حلت تجد من يزاحمها. إن أكثر ما ينطبق على مفهوم الهوية أو بنيتها هو مفهوم الإرجاء الدريدي، في هذا المدى الممتد بين الفعل يختلف إلى الفعل يؤجل. هكذا يظل معنى الهوية في رأيي متوترا تماما في المسافة الممتدة بين الفرق الدلالي بين الفعلين الفرنسيين بالمعنى التفكيكي، كلاهما يسهم في قوة الآخر من دون أن يكتمل أحدهما، بل دون أن يتمكن أحد المعنيين «يختلف/ يرجئ» من فرض معناه أو السيطرة

(*) الآخر (Other): استخدام حديث مشتق من الإنجليزية، يدور حول المختلف، كما يشير إلى علاقة الذات بذات أخرى.

على المعنى الآخر أو استيعابه. فوجود آخر يتطلب أولا وجود أنا مستقلة عنه، وهو ما نشكك في وجوده، معتبرين أن الأنا يبدأ منها من يطلق عليه الآخر كي تتشكل، فالهوية متحركة سواء في بنية مفهومها أو في طبيعة الأنا ومن يسمى الآخر.

تظهر تجليات الهوية المتعددة في المسافة الواقعة في مساحة التساوي، بينها وبين ذاتها، فالمعادلة أ=أ، التي تمثل قانون الهوية، قد فرضت ألفا ثانية يجب أن تساوي الأولى، ولهذا دلالة مهمة في السياق حيث لا يمكننا أن نعبر عن قانون الهوية - حتى على المستوى الرياضي - من دون تضعيفها، من دون ازدواجيتها، من دون المساواة بين هوية وما نظنه أصلا لها أو صورتها، وبين الاثنين «في المسافة التي تحتلها علامة يساوي الرياضية» تتعدد آلاف التجليات الممكنة لهوية ذاتٍ ما، وحضورها على المستويين المعرفي. الأنا في طرحنا هذا هي نظير دائم لأنا أخرى، لا لآخر! حتى إن استمرت في تجليها بصفتها آخر!

يمكننا هنا أن نشير إلى ثلاثة مستويات إدراكية متعددة لوعي الأنا، على المستويين الجزئي والكلي: المستوى الأول، وعي أنا بذاتها بوصفها أنا أخرى، المستوى الثاني، وعي أنا بوعي من تسميه آخر بها المستوى الثالث، وعي أنا بإدراكها لوعي من تسميه آخر بها. وفي هذا تفصيل يخرج عن اهتمامات هذه الدراسة. لكن ما يجمع هذه المستويات الثلاثة هو وعي المرء بقدرته على إدراك الآخرين في ذاته: «إدراك أنه ليس جوهرا متجانسا وغريبا بشكل جذري عن كل من ليس هو: فأنا عند الآخرين آخر، والآخرين «أنوات» أيضا (...) لا تفصلهم ولا تميزهم بشكل حقيقيٍ عن نفسي غير وجهة نظري والتي بموجبها يعتبرون كلهم بعيدين»[٢٦]. وبدرجة ما من التعميم يمكن ملاحظة الآخر على مستويين: الأول هو المستوى الذي يراقب الأنا فتنفصل عنه، وتصبح أنا رديفة مراقبة للأنا الأولى ولكنها ليست هي، إشارة إلى الانقسامات المتواصلة للأنا الفردية كي تدرك أناها، وهنا يلزم السؤال: أي منهما تعد الأنا وأيهما يعد آخر على المستوى الجزئي فـ«الأنا» تأليف من «أنوات» متعددة، فكل عادة تساوي أنا من هذه الأنوات (...)، فلسلطة الأنا الواعية تخضع أنوات سلبية تتأمل...»[٢٧] أما المستوى الثاني: فهو هذا المستوى الذي يشير إلى أنا أخرى خضعت بدورها إلى انقساماتها المتصلة على المستوى الفردي وأكدت اختلافها مع من أسمته آخر في المستوى الثاني، «العالم هو على الدوام نسق مؤقت من الاختلافات»[٢٨]، ويمكن تطبيق المبدأ ذاته على المستوى الجمعي في مجتمع ما أو دولة أوعلى هوية قومية أو عرقية.

تتعدد الأنا، ويحتم إدراكها الخروج منها، الاحتفاظ معها بمسافة تسمح بكشفها، فاختلافها عما يجاورها ومعه، لا ينفي المختلف بل يؤكد حضوره في هذه الأنا وحلوله فيها، هكذا لا تكون الأنا - في مستوى الإدراك - إلا اختلافا، وهو وجه من أوجه جدلها الخاص، الذي يأبى أن يقرّ الاختزال، والذي يعي خديعة المطابقة، معتبرين أن أنا ما سيبدأ منها من يسمى الآخر

بالضرورة، ومعها، أي أنها أنا متحولة، بل تشير في ذاتها إلى آخر مختلف أيضا، وأنها في إطار الهوية لا يمكنها أن تكون إلا جزءا من كل.

يبتدئ ممن تطلق عليها أنا من نظير/آخر يمثل درجة من درجات الإدراك المستَبْطَن من أنا لذاتها في محيط ما، هذا الإدراك المصاحب للأنا يعيش دوما في المسافة الممتدة بين الوعي واللاوعي! فمن ليس أنا يبدأ - بامتياز - من واحد من تجلياتها المتعددة المختلفة التي تتضمن فيما تتضمنه آخرين، «فالفارق بين أنا وآخر يصبح فارقا بين أنا وأنا. فلا يعود فارقا بين مقدرات، بل يصبح فارقا في داخل المقدر الفردي، بين مطلبه وإمكانه الخاص (...)، ووعي الإمكان هذا هو أكثر التصاقا بالإثبات البدئي مما هو عليه وعي الفرق بيني وبين آخر. وهذا الوعي يرتكز أيضا على الشعور بأن حجم الواقع الذي أكونه يترك في خارج الذات الإمكانات الكبيرة للإنسانية التي يحققها آخرون، وليس «أنا» هي التي تحققها»[19] وهذا ما يجعلنا أكثر تشددا في رفض المقابلة التي تكتفي بالثنائية الجامعة الأنا/ الآخر.

يقبع الآخر دوما في داخل الأنا «إن الآخر الذي يستطيع المرء معرفته [لا يُرى [إلا] من المكان الذي تقف فيه الأنا فقط، وهذه الأنا (الذات) تبدو متضمنة في النظرة المتفرسة إلى الآخر (...)، فلا يوجد تاريخ آخر ما لم نأخذ في الحسبان مناطق الغياب ومواطن الصمت التي تتخلل ما يمكن أن يكون منطوقا، فكل شيء نُطِقَ به أُسِّسَ على كم هائل من الأصوات التي لم تُسمع بعد»[20]. فالمفرد لا يكوِّنُ هُوِّية دون وجود الآخر، لأن أحد دعائم وجود الهوية هو وجود متخيَّلٍ لآخر يُخْتَلَفُ معه، والوعي بهذا الوجود، أي أن الآخر هو أحد الأسس التي يقوم عليها جزء من الهوية، لذا نذهب إلى أن الأنا تبتدئ من الآخر على المستويين الجزئي، الذي يمثل الهوية الفردية، والكلي أيضا! «فالكائن هو اختلاف وتغاير، تباعد في رحم الذات الواحدة، دون أن تنفي الذاتُ ذاتَها. فبالاختلاف يحدث التباعد، من دون أن ينتفي التقارب، يظل المختلف ينزاح عن المختلف ويبقى خيط التجاذب قائما من خلال هذا الانزياح. ذلك هو الاختلاف أصلا ومنبعا، إنه «الاختلاف الأنطولوجي» الذي يضمن وجود التمايزات المتباعدة لتلتقي في صلب رحم التقارب»[21]. هكذا يصبح وعي الأنا باختلافها الداخلي بداية المعرفة التي تمثل نوعا خاصا من أنواع القوة على المستوى الرمزي، وهذا يفسر اعتزاز الهويات الصغيرة أو الثانوية بذواتها، فحين تدرك الأنا - فردية كانت أو جمعية - اختلافها، وتملك معرفتها بهذا الاختلاف، فإنها تبدأ في توظيف هذه المعرفة، بادئة أولى هذه المراحل بانقسامها إلى مُراقِب ومُراقَب لتحديد ذاتها من وجود الآخر، لتتآلف مع من يشابهها، وتتصور من يختلف معها، الأمر الذي يخلق وعيا داخليا بذاتها بوصفها أصلا، يليه وعي بغيرها عبر تركيز بعض السمات وتعميمها، ثم الاكتفاء بها، من هنا تنشأ الثنائية الأنا/الآخر، التي تقوم برمتها - حين تنتقل إلى مستوى الإدراك - على مفهوم مبتسر غالبا ما يتسم باختزال يعكس

ظلالا عقيدية أو أيديولوجية كثيفة، «فما نطلق عليه الأنا هو ذلك المتكون من آلاف العادات التي تؤلف نسيجنا المتناقض»[32] فهي كينونة بالمعنى الصحيح للمفهوم.

٣ - شعرية الهوية

اتسع مفهوم الشعرية متخطيا الفضاء الأدبي إلى البحث في شعرية الأشياء، وشعرية التصورات الذهنية أيضا. وتمثل الهوية - في طرحنا هذا، على المستوى المعرفي - نوعا خاصا من الإنتاج الثقافي، أي أنها متخيَّلٌ له شعريته أيضا، وله تجليات مختلفة ومعانٍ قادرةٌ على التعدد بقدر عدد من يؤمنون بها، ولها القدرة على اختراق عدد كبير من المفاهيمَ السياسية والأيديولوجية، وعلى رغم احتضانها - بشكل غائم - معظم الكِيانات الاجتماعية في محيط ثقافي ما، وعلى الرغم من تعدد تجلياتها، فإنها مبررةٌ بشرعيةٍ مشتركة، هي الشرعية الوطنية. هذا الإحساس العاطفي الذي تَخَلَّقَ عبر عمليات اجتماعية وثقافية بالغة التعقيد، وفي حوار - لم يتم دوما بشكل سلمي - بين قوى تاريخية متباينة. لهذه الأسباب نعالج الهوية في هذا الجزء بوصفها منتجا من منتوجات الخيال، أي أننا سنبحث في شعرية الهوية بوصفها نصا، «فليس الإنسان فقط هو موضوع العلوم الإنسانية، بل الإنسان بوصفه منتجا للنصوص، إن الفعل الإنساني نفسه هو نص احتمالي»[33] إن المتقصي للأنا في فضائها يجد آثار غيابها التي تشير إلى الاحتجاب، مثلما يجد آثار حضورها التي تشير إلى كينونتها. فإذا حاولنا تأويل اللفظة «الكينونة» وجدناها متعددة ومتضاضة، فعلى الرغم من إشارتها إلى وجود ما، فإنه من الصعب تحديدهُ إلا في إطار المخالفة، وإن كانت تشير إلى حالة من التجدد الدائم، لأنها في أصلها اللاتيني كلمة دالة على الانبثاق، والتحول، والغياب والاستمرار، لذا نميل إلى نعتها بصيرورة يحكمها دوما بعد تاريخي، حيث تبتعد - بسبب حركتها - عن التحديد، والإطلاقية، والمدلول الميتافيزيقي. نحن في هذا الطرح نقترب من مفهوم الفيلسوف «مارتن هيدجر» عنها، فلا يمكن أن نجدها قابعة في سكون إلا بشكل تاريخي - نسبي - في زاوية من زوايا التاريخ؛ حينها تتوقف عن كونها كينونة، وتتحول إلى معطى تاريخي. فالكينونة تتجاوز الذاكرة التاريخية، هكذا يمكن مراقبة أعراضها «symptoms» فقط، دون قدرة على اختزال الثراء الذي تسبح فيه إلى مقول شامل، أو تعريف جامع.

تعني الكينونة في عرف القاموس الإغريقي «النمو، ولكن ماذا يعني النمو بالنسبة إلى الإغريق؟ فهمَ الإغريق الأوائل الكينونة على أنها صيرورة نمو دون أن يكون لهذا النمو نهاية مطاف، وعلى أنها ظاهرة بنائية وطبيعية قبل كل شيء. فالنمو يعني ما يتفتح من تلقاء ذاته فيبقى في تفتحه ذاك، إنه تفتح على الدوام» (...) الكينونة ليست ظاهرة متبدية، إن جوهرها يتمثل في نزوعها نحو تبديها وليس في تبديها الكامل. فتصبح الكينونة هي ما ينزع نحو الخروج عن ذاته، من دون أن يخرج تماما. فهي انبثاق لا يفتأ ينبثق مولدا لذاته باستمرار، فهي

في الآن ذاته هذا الذي يظهر والآخر الذي لا يفتأ يحتجب فلا يفتأ يغيب «(...) في رأي هايدجر إضافة هنا فالكينونة تعني عنده الانكشاف والتستر «Découvrement/Recouvrement» فيكفي القول إن الكينونة انكشاف يسعى باستمرار إلى الآخر الذي يسكنها..»[24]، لا بد من أن نضيف أن هذا الآخر ليس نقيضا بل هو من صلبها، وهو بعد من أبعاد جوهرها، الأمر الذي يشكل العقبة الأصعب في وضع بنية مفهومية للهوية، وهي البنية التي تحاول، هذه الدراسة كشفها، لذا لا يسعى هذا التناول إلى وضع تعريف كلي أو شامل لمفهوم الهوية بقدر ما يسعى إلى إيضاح البنيات التي يشتغل تحت سطوتها هذا المفهوم، تلك التي يمكن أن يتجلى على أساسها مفهوم الهوية، اعتمادا على عدد محدود من القواعد والمفاهيم، وهو الجانب الأهم في هذا الطرح. فنحن «لن نقدم تعريفا للمفهوم، فتعريف تصور نظري مثل الهوية تجريبيا ينطوي على خطورة التلاعب بالقيم، فتدمير الحواجز التي تنشئها «إبيستمولوجيا التجربة»، من ذلك الذي يقوم بالتعريف، مرهون بإدخال المستوى الأنطولوجي ليس إلا، فمن الميسور تعريف معنى (الهوية) بحيث تلائم الغايات المطلوبة، ولكن هذا المنهج ليس إلا إنتاجا أيديولوجيا، وغاية العلوم الاجتماعية ليس إلا إنتاج نقد الأيديولوجيا، وهذا هو السلاح الوحيد الذي نحارب به من يخلطون بين الظن والمعرفة»[25].

تأسيسا على ما تقدم، يمكننا التعامل مع مفهوم الهوية الثقافية من زاويتين: **الأولى** تقوم بنزع التاريخانية «Dehistoricization»، فتظهر الهوية الثقافية محنطة بوصفها ميراثا وإرثا، بوصفها غطيّة في شكل ماهوي ضيق ومغلق يجافي الواقع، هنا لا يصبح البحث في الهوية هو السؤال بل البحث عنها، ويصبح الحديث عن الهوية الثقافية حديثا عما هو محدد ومقرر سلفا وغير قابل للتغيير، تصبح نوعا من الوجد الديني الذي يوصف بأنه «إيقاف للزمن، أو طي له، أو ضغط الأزمنة الماضية والمستقبلية في نقطة حقيقية واحدة لا تنفصم»[26]، **أما الجانب الآخر** فهو المتعلق بالبحث في الهوية، هنا تصبح الهوية الثقافية موضوع صيرورة، شأنها شأن الوجود «Being»، فهي موضوع ينتمي إلى المستقبل بقدر ما ينتمي إلى الماضي، فالهوية ليست شيئا موجودا من قبل متجاوزا الزمان والمكان، ولكنها مفهوم انبثق في أماكن وتواريخ يعاني التحول الدائم، ولايتسم بالثبات، فهي ليست صحوة الماضي في الحاضر وانبعاثه الذي ينتظر المؤمنون بها رجوعها من جديد، فالهويات بشكل عام لا تعدو أن تكون أسماء نطلقها على طرائق حياتية مختلفة وُضِعنا فيها، وافترضناها في أنفسنا في داخل روايات الماضي وأحاديثه[27]، وهذا ما يقرب الهوية من السرد، ربما يكون صحيحا أنه لا توجد هوية من دون سرد، «فعلى الرغم من أن الإنسان كائن مفكر، فإنه بعيد كل البعد عن إدراك حقيقة أن كينونته تتوقف على تفكيره [إلى حد بعيد] (...) فلا توجد حقائق بالنسبة إلى

الحيوان بل توجد وقائع (Facts) فقط»[38]، «حيث توجد بالنسبة إلى الجنس البشري الواعي معضلتان: معضلة العالم بوصفه طبيعة، ومعضلة العالم بوصفه تاريخا»[39].

يمكننا البدء في تقديم البنية المعرفية للهوية استنادا إلى الفرضيات الآتية:

١ - إن الهوية موجودة، بصرف النظر عما إذا كان الفرد يتصورها بوصفها ماهية ثابتة، أو يدركها بوصفها بناء تاريخيا. نحاول عبر هذا المهاد بلورة مفهوم ينطوي على قوانين هذا المخيال من جانبيه: الإبيستمولوجي والأنطولوجي، فإذا ما تخيلنا أن للهوية شعريات مختلفة يمكنها أن تتقاطع في ثوابت كلية أو عامة، فهل يمكن تحديدها أو معرفة بنيتها؟ إن مهادنا هذا يهدف إلى وضع خطوط عامة ومحايثة لسلسلة من المفاهيم المرتبطة بالهوية وشعرياتها المختلفة، باحثين على المستوى النظري عن المكونات التي تتشكل على أساسها بنية المفهوم، لكون الهوية تمتلك لحظيا رؤية للكون، وتعاقبيا رؤية متحركة، وإن ظن حاملوها ثباتها أو كليتها، وتمتلك فلسفيا ارتباطا بمفهوم الماهية، معتبرين أن الموضوعية المفترضة لهذه المفاهيم تاريخية، فالهوية بوصفها خطابا أسهمت في رسم حدوده أشياء خارج المقاييس الموضوعية لمراقبة ما هو قائم، بل خالطها ما يسيسها لتبدو في خطابها ما يجب أن تكون عليه في نظر قوة تاريخية أو سياسية ما وفي لحظة تاريخية بعينها، في واحدة من أدق مقالات بورخيس التي عنوانها «تواضع التاريخ» يحثنا بورخس على التفكير، وهو يشير إلى «ما تقوم به الحكومات من صناعة للمناسبات التاريخية أو تزييفها من خلال غزارة إعلامية مهيأة متبوعة بدعاية لا تكل» (...) ولكن خلف هذه الواجهة المخادعة ثمة «تاريخ حقيقي» هو «أكثر تواضعا» وتلمح إليه بـ «تواريخ أساسية ربما تكون سرية، لوقت طويل»[40].

٢ - إن سطوة المجتمع المعاصر، ومنظومة قيمه، تدفع الجميع نحو البحث عن هوية خاصة، بطريقة مشابهة لما تقوم به هوية جمعية حين تحدد منظومة قيم مجتمع ما، فكل دور اجتماعي في الحياة تلتصق به على الجانب الجزئي سمات محددة لهوية ما. مثلما تساعد قيم هذا المجتمع المعاصر بالذات على القيام بهذا الدور من جهة أخرى! ربما يكون حث الفرد نحو تكوين هوية خاصة، هو أحد المتغيرات الجديدة التي ظهرت بعد الثورة الصناعية الكبرى، في ظل الثورة المعلوماتية.

للهوية مجال اجتماعي، حياة لا تتشكل من دونه، فالحياة الاجتماعية مدرجةً في المكان وفي الزمان، حيث «يقوم الشخص الفاعل تلقائيا بتقسيم عالمه إلى حياتين أساسيتين متجاورتين: حياة العلاقات الأساسية الأولية بمعنى البيئة الضيقة للأسرة وللجماعة العرقية الضيقة التي يحتفظ في داخلها بنماذجه الفكرية، وهذا الموقف يولد لدى الشخص الفاعل اتجاها عقليا متميزا، يكمن من جهة أولى في المضي تبادليا من قانون (دستور) ثقافي إلى آخر، ويقوم من جهة ثانية بإعادة تفسير الثقافة الجديدة ومحتواها ومضمونها من منظور ثقافته الأصلية

ودستورها. أما الحياة الثانية؛ فهي حياة العمل، حيث يتبنى الفرد نماذج المجتمع وسلوكياته الذي ينوي الاندماج في داخله»[41] بوعي أو من دون وعي، ففي المدينة ثمة عوالم ثقافية متباينة ومتعددة تتعايش معا من خلال وسائل الاتصال؛ فالفرد، أيا كان، تنهال عليه معلومات واتصالات متعددة وتعددية، هذه العوالم تهتم بالتطبيع الاجتماعي الثانوي أي بعالمي التعليم والعمل في مظاهرهما المتباينة»[42]. ففي كثافة الاتصال بين ثقافات مختلفة في العصر الحديث يمكننا القول إن معدلات التغير في سمات هوية ما في علاقتها بالزمن تتناسب عكسيا مع وعي هوية ما بكينونتها وما تظنه ثابتا في تكوينها. أما في المجتمعات البدائية فغالبا ما تكون في حال انسجام شديد وألفة مع سماتها التي لا تخضع - إلا نادرا - إلى تساؤل جذري.

يتقاطع مصطلح الهوية - في الدرس الاجتماعي - مع دائرتي انتماء:

٢ - ١ - الدائرة الأولى (حياة البيت)

نما التماسك الاجتماعي تدريجيا، عبر مبدأ الولاء لمن هم في الداخل، والعداء لمن هم في الخارج، وهي سمة أساسية من سمات الهوية على المستوى الجزئي «Micro»، «إن جسدي هو مركز التوجه، نقطة الصفر، منه أرى كل ما أستطيع رؤيته (...)، فهو عامل محرك لمجرى الإدراك»[43]، ومن الممكن أن تكون ولادة هذا المفهوم قد وُجدت في داخل الأسرة الواحدة، بادئة من علاقة الأم بأولادها، ونمط المعيش السائد الذي وفرت به طعامَهُم، حيث تخلق «حياة البيت» قناعات مشتركة تتعلق بأفراد الأسرة وبعلاقاتهم، التي يجب على من ينتمون إليها الإيمان بهَا، ويتعرض المخالف لها لنوع من العقاب، قد يصل إلى النفي. فأسطورة الأسرة تُملي الأدوار (أب/ابن)، ومواصفات الأفراد في علاقاتهم المتبادلة، فكل موجود إنساني يصادف خلال نموه تحديدات يشق على رغباته أن تتحملها وهي ضرورية مع ذلك، «يسبّب واقع هذه التحديدات آلاما واقعية ومتخيلة، إحساسات بضروب من التشويه الجسمي وحصرا، وينجم عن ذلك نكوص يثير المرض، أو ارتقاء (تصعيد ثقافي أو اجتماعي) وفق ما يكون عليه مستوى صورة الجسم المتبنين لدى الفرد ومستوى لغته والارتكاسات التي يصادفها في محيطه من اللغة والسلوك والكلام والحصر المرافق، وهذه السيرورات مختلفة جدا قبل مرحلة المرآة، ذلك أن الطفل لا يعرف وجود وجهه عندئذ، وهي مرحلة سابقة على تكوين صورة محددة لجسمه»[44]. وعلى الرغم من أنها أدوار يشوبها الوهم، فإن كل فرد في حياة البيت يتقبلها كأنها شيء مقدس حينا، ومحرم (Taboo) أحيانا. لا يتجاسر الفرد على تمحيصه أو مساءلته، ولا على تحديه، «وحين يتم جنوح فرد من الأسرة أو رفضه الإذعان لهذه الأسطورة «الأسرة» فغالبا ما يتم نبذه، هكذا فسرت هذه الأسطورة جانبا مهما من سلوك الفرد، وتحدد أدواره، وتمنحه مبررات تصرفاته، مثلما تخفي مبررات هذه الأدوار أيضا»[45]. فالأب/ رئيس

الدولة/ زعيم الجماعة، هو مثالٌ لأنا بديلة، تسمح من خلال التماهي معها بالمشاركة في قدرتها الكلية[٤٦]. فهناك علاقات متناظرة بين الحياة السياسية وحياة البيت، «فبوسع الخيال السياسي أن يغذي التخيل الأسري بالإسهام مثلا في «مقرطة» ممارسة السلطة الأبوية من جهة، كما أن التخيل الأسري يستطيع أن يغذي التخيل السياسي بخاصة عبر إمداده بمبادئ الثقة والأمان الزوجية التي تشكل واجبات الحياة الاجتماعية، من جهة أخرى»[٤٧]. يتطور هذا الولاء الأسري بشكل لاواع - أغلبَ الأحيان - إلى الولاء للقبيلة والعداء للآخرين، ثم ينمو - بعد ذلك - بشكل تلقائي من جهة، وموجه من جهة أخرى، ليصل إلى ما يطلق عليه «الهُوية الاجتماعية». وكان أهم الاتجاهات العلمية التي عبرت عن «حياة البيت» اتجاهُ التحليل النفسي، «فأنا معطى من قبل آخرين، لقد جئت إلى هذا العالم، أنا تحدرت من والديّ، هما سلالتي وهكذا فأنا أجهل ما تعنيه هذه العطية التي تجعلني وارثا لحياتي الخاصة(...)، يبدو لي أنني لست إلا النتيجة الضرورية لكل هذه التقاطعات، حاملا لرأسمال ورثته، يستلب حريتي بالكامل، فخليط الإمكان في التلاقيات، والضرورة في النتيجة هي قدر ولادتي»[٤٨] و«تضم الهوية ما يطلق عليه السجايا «Ethos» التي يعرفها بورديو بأنها نظام من القيم المضمرة التي استبطنها الناس منذ الطفولة وانطلاقا منها يستحدثون استجابات لكل المشكلات المختلفة إلى أقصى مدى ممكن»[٤٩].

٢ - ٢ - أما الدائرة الثانية فهي «حياة العمل»

أما أهم الاتجاهات المعبرة عنها فهي تلك التي اهتمت بالتحليل الاجتماعي؛ الذي يربط علاقات نمط الإنتاج السائد بما يفرزه من صيغ اجتماعية، وتصورات جمعية، تشكل مصدرا من مصادر التضامن الاجتماعي بخاصة، حيث تعد «الدائرة العامة» أكثر وفرة وغنى من الدائرة الخاصة المستندة إلى النشاط الفردي، بسبب قيامها على التفاعل، فعلى الرغم من كمونها في الفرد، فإنها تقع في خارجه، سواء على مستوى الممارسة أو على مستوى حماية هذه التصورات والحفاظ على بقائها، على نحو يخلق إجماعا اجتماعيا على منظومة قيم وأفكار ومعتقدات قد اتخذت شكلا يشبه النظام العام، بسبب توارث ممارسات أعضاء مجتمع ما لها، وحفاظهم عليها، الأمر الذي ينتج نوعا من الاتساق المعرفي، بوصفه اتفاقا ما لخبرة مشتركة بين الأفراد في علاقاتهم مع القيم والأفكار والمعتقدات، حيث يصبح سلوك الفرد أوالجماعة الاجتماعي قابلا للفهم وللتأويل من قبل باقي أفراد الجماعة.

تشكل بيئة العمل شكلا من الحياة الاجتماعية التي تتكون من «عمل في محيط اجتماعي وتفاعلي بين الناس، حيث تقوم علاقات بين كائنات عليها في سبيل البقاء أن تحصل من محيطها على وسائل العيش والطاقة والمواد الأولية الضرورية، فلا يمكن التوصل إلى الثقافة - التي هي الأصالة لكل جماعة - وتطويرها إلا بالاتصالات التي تخفف اللزوجة، والكثافة

الطبيعية للمكان»[٥٠]. وقد احتكمت الدائرتان في الدرس الاجتماعي المعاصر إلى الحقل الثقافي بقوة، من هنا تأتي أهمية الحديث عن الهوية الثقافية! حيث تُعد الثقافة حقلا يضم مجالات مختلفة للمعرفة: الدين، والمعتقدات، والقيم، والعادات، والتقاليد، والحرف، والمهارات، والأعراف، وأساليب السلوك القارة، وغيرها من ثوابت أو متغيرات يحتفظ بها مجتمعٌ ما، على المستويين الآني والتعاقبي.

٣ - مفهوم الهوية مفهوم تاريخي، تقوم فيه آليتا الخيال والتصور بدور كبير، ربما يتجاوز الدور الذي تقومان به في أنواع أدبية أُخَر، «فالخيال هو الذي يضيف إلى الموضوعية الميتة أهمية المنفعة التمثلية، وهو الذي يضيف إلى المنفعة لذة المتعة»[٥١]، والمتعة ليست بعيدة عما أشرنا إليه من قبل من امتلاك هوية لرأسمال رمزي قائم على أساس المعرفة والاعتراف، حيث تتعدد الاختلافات وتتحرك من هوية الفرد وعلاقتها بذاته، من مستوى الهوية الجزئية التي تشير إلى الفرد، إلى مستوى الهوية الكلية التي تشير إلى الكائن الإنساني بعامة.

٤ - من الخطأ تصور بنية ثقافية تحتية خالصة سابقة على الخطاب الثقافي، حيث يشكل الخطاب الثقافي الأساس اللازم للوجود الاجتماعي وللهوية الشخصية، «إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد، لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع وما يمكن أن يكونه هذا الواقع»[٥٢]، هكذا ترتبط الهوية بالخيال، كما ترتبط بما يسمى في الخطاب الفلسفي بالعوالم الممكنة «Possible Worlds»[٥٣]، «فلا يمكننا أن نتخيل أيّ ممكن جديدٍ يتجاوز الواقع من دون البدء في وضع تصور لعالم آخر ممكن له اتجاه، وله مفهوم ونسقٌ، وهو ما تقوم به الثقافة في أي مجتمَع بامتياز. «إن إمكان الفردية (أي الاختبار الشخصي بين الوقائع الناقصة والهويات مرتبط مباشرة بإمكان فشل التطبيع الاجتماعي (...)، فما هو فردي إنما ينبع بوصفه نمطا اجتماعيا متميزا يتسم بإمكانات ضرورية للتحرك بين «عدد من العوالم الممكنة»، وما هو فردي يؤسس عن قصد ووعي، ومزود بعدد من الهويات»[٥٤]، أي أن تعدد عوالم الحياة الممكنة هو الذي يشكل الوضع الإنساني.

فالهوية في بعد من أهم أبعادها شكلٌ من أشكال السرد المفعم بالخيال لواقع ما، فكل واقع من المنظور الثقافي هو محض احتمال، أي أنه عالم ممكن «Possible World» بالمفهوم الفلسفي، عالم يتأرجح بين الضرورة والاحتمال، تقبل حقيقته التحليل من خلال نظام منطقي يمكن بناؤه رياضيا «Modal Logic»، الأمر الذي يساعدنا على تفسير إمكانات العوالم الممكنة المتعارضة، حيث إن في مكنة كل اختلاف في كل عالم منها أن ينتج طرائق يختلف الواقع بها عما هو عليه، وإن كان ما يحرك الواقع بين قطبي الضرورة والاحتمال هو وعي هوية ما بدورها، واضطلاعها به ضمن مصالحها، لا يمنع هذا بالطبع من وجود ثوابت نسبية بين كل هذه الهويات المتجاورة وإن اختلف نصيبها من السلطة، واتخاذ القرار، هكذا تؤثر

المتغيرات، والمصادفات - أيا كان حجم الثوابت في هوية ما - بشكل كبير في الهويات الأخر، خصوصا إذا اقترنت بممارسة السلطة. من هنا جاءت المسافة بين منظور الهوية التي تسعى إليها جماعة ما، وبين مبدأ السلطة المستمدة منها، حين تصبح السلطة تدريجيا بعيدا عمن خلقت لهم، وتتجه إلى حياة مستقلة ذاتيا!

٥ - نستطيع إذن أن نحدد قطبين، تتحرك بينهما جميع التصنيفات الممكنة أو المنطقية للمفهوم: الأول هو الهوية الجزئية «Micro Identity»، والثاني هو الهوية الكلية «Identity Macro»، حيث لا يمكننا إنكار ما يجمع هوية ما بمن يسمى الآخر مهما كانت درجات الاختلاف، فهناك أهداف مشتركة لها طابع إنساني يشترك فيها الجميع مثل حقوق الإنسان، الحفاظ على الحياة البشرية... إلخ. وقد ترتب على هذا الحس الإنساني المشترك اتفاقات بين القوى المتصارعة، فاتفاقيتا سولت الأولى والثانية، ومؤتمر هلسنكي وغيرها، تؤكد وجود هذا الحس الإنساني المشترك بهوية إنسانية كلية «Identity Macro» بين أعتى الخصوم، بل بين أشد الهويات المتعارضة. فالرابط بين الانفتاح والانغلاق على مستوى النفس «بكاملها» يمكن فهمه كالآتي: «دخولي المبدئي إلى كل القيم لكل البشر من خلال كل الثقافات (...)، فلا شيء إنساني غريب عني، أنا قادر على فعل الفضائل كلها والرذائل أيضا(...) إنسانيتي هي الانفتاح المبدئي على ما هو إنساني خارج ذاتي، وهي تصنع من كل إنسان شبيها لي»[55].

٦ - ترتبط بنية الهوية على المستوى المعرفي بما نسميه الحقل الثقافي «Cultural Field»، وهو الحقل الذي يشكله تقاطع مجموعة متعددة من المجالات في زمن بعينه. يملك كل مجال من هذه المجالات آلاف الأنساق المتعددة، ويفرض كل نسق فيها مساحة انتماء مختلفة، تحدد بشكل مؤثر سمات الهوية. هذه المجالات أحددها على النحو الآتي: المجال الاجتماعي؛ (البورجوازية، عامة الشعب... إلخ)، المجال اللغوي (اللغة، اللهجة... إلخ). المجال العقدي أو الأيديولوجي (الديانة، المذهب، الانتماء الأيديولوجي... إلخ). المجال المهني أو الفئوي (رجال الدين، الطلبة، التجار... إلخ). المجال العرقي (عربي، صيني، هندي... إلخ). المجال الجنسي ونسق الثقافة التي يشكلها النوع (أنثى، ذكر)، حيث يؤثر الوعي بالجنس في سمات هذه الهوية مثيرا أسئلة جوهرية عن علاقات الهوية بالنوع من قبيل: موضع المرأة في هذه الهوية إلى غير ذلك، وهي ستة مجالات كبرى تسهم في تكوين أي بنية ثقافية تشكل مجال اشتغال أي هوية وحراكها في زمن بعينه. يحمل كل مجال من هذه المجالات الستة دوال انتماء متعددة، وأنساقا مختلفة تنتظم الهويات الفردية والجماعية، على المستويين الآني، والتعاقبي، حيث تختلف دوال انتماء الفرد/ الجماعة لهذه الأنساق باختلاف الزمن والموقع المحتل فيه، على مستويي الفرد والجماعة، وأسجل هنا اقتناعي الكامل بوجود اتصال ما بين الفكر الإنساني وأنساقه الكلية وآليات الاشتغال العقلي للإنسان على المستوى البيولوجي، أي أن هناك دائما أسبابا نفسية

يؤثر في إنتاجها واستقبالها ارتباط عضوي ما لكل نوع (إنسان، حيوان... إلخ). فالإنسان في طفولته لا تكون قيم انتماءاته إلى هذه الأنساق مثلَ قيمها في شبابه أو كهولته أو شيخوخته وهكذا، لأن التغير البيولوجي الحادث في كل مرحلة سنية من هذه المراحل على سبيل المثال، يؤثر في استقبال الإنسان لمحيطه، ومن ثمّ قد يزيح الضباب عن إدراكات جديدة كانت غائبة، أو يُعَتِّم شكول إدراك أخر في وعي الفرد العام بمحيطه وأناه، فضلا عما يصدر من هاتين العمليتين من تصورات ومفاهيم تؤثر في الهوية، وتغير شكول الانتماءات لها. أي أنه ليست هناك هوية ثابتة بشكل مطلق على المستويين التاريخي والنفسي. وهو ما يؤكده الدليل النيروفسيولوجي، «فلكل ذات جماعية رؤية كونية يواكبها كل ما هو «معطى» في هذه الذات، وأي شيء أو مضمون متصور في الأشكال البنائية للمعطى هو موضوع شعور وليس في حاجة إلى تبرير»[56]. يبتعد «الحقل الثقافي» عن الثبات واليقين إذ إنه أشبه بموئل تصب فيه أشياء كثيرة بعضها يرسب في القاع، وبعضها يظهر طافيا على السطح، والبعض الآخر يختفي بعيدا مع حركة التيار، فهو يشمل مجموعة كبيرة من النشاطات والقناعات ويتسع لقدر كبير من غياب الاتفاق، «فالثقافة هي حقل تبعثر، تبعثر لغات»[57] تنفي هذه اللغات بعضها بعضا، اللغة ذاتها تقوم بالتقسيم، ففي اللحظة التي تبدو فيها الثقافة موحدة بتأثير قرار تقني في الظاهر (ثقافة الجماهير، التعبير المباشر للدولة) فإن انقسام اللغات الثقافية يكون في أوجه، أي أن أي تعميم يخلق بالضرورة ممن يسمى الأنا من يُسمى آخر، إذ يكمن في الهوية الثقافية جزء أختلف بهِ عن النموذج، عن الآخر. هكذا يمكننا التعامل مع فكرة الأمة أو ما يسمى بالهوية القومية كما لو كانت متخيلا أو سردا منتظما لفكرة تدّعي التقدم القومي، ويظل السؤال المهم في حقيقة الأمر سؤالا لا يبحث عن الهوية بل سؤالا يبحث فيها بوصفها وسيلة من وسائل المقاومة التي يمكن عبرها أن تكتسب هوياتُ الأطراف قدرة على التوظيف الحضاري والسياسي لهذا المفهوم من أجل أن تمتلك شكلا من أشكال التأثير. حيث يمكن أن «تتضمن العولمة تحويل الخصوصية إلى نطاق كوني لا تخصيص الكونية فحسب»، وبينما تتضمن العملية الثانية موضوع الحقيقة الكونية أو العالمية، فإن العملية الأولى تتضمن التقييم العالمي للهويات الخاصة»[58].

يوجد في كل مجال - بوصف المجال بناء اجتماعيا - علاقات قوى، مهيمنون وخاضعون للهيمنة، يوجد صراع دائم من أجل تغيير علاقات القوى تلك، أو الحفاظ عليها. فلكل فرد في داخل المجال قوة نسبية يحوزها، هي التي تحدد وضعه في داخل كل مجال، مثلما تحدد طبيعة أهدافه على المستويين التكتيكي والاستراتيجي، عبر استغلاله لرأسمال رمزي في سوق له أرباحه، وتقاليده. ومن الجدير بالانتباه أن سلوك الأفراد يختلف من مجال إلى آخر، وفقا لموقعه التراتبي في نسق كل مجال من هذه المجالات الستة. فغالبا لا يحوز الأفراد المواقع ذاتها



الشكل (١)

في أكثر من مجال، فإذا أردنا أن نحدد، رياضيا، حقل اشتغال هوية ما على المستوى المعرفي لقلنا: إن الحقل الثقافي الذي تتشكل عبره هوية ما في زمن ما هو محصلة، أي أنه يساوي بالأسلوب الرياضي تقاطع ستة مجالات مختلفة، في زمن بعينه $1 \cap 2 \cap 3 \cap 4 \cap 5 \cap 6$.

يُعد الحقل الثقافي - في هذا الطرح - حقلا دائم التغير نظرا إلى خضوع مجالاته التي كونته إلى تغيرات دائمة، وحراك لا يتوقف، من هنا كانت استحالة أن يثبت أحد وجود ثوابت ما للهوية إلا عبر تجريدها من كينونتها، والتعامل معها بوصفها تاريخا ومعطى، لذا لا يمكن أن يزعم باحث ما قدرته على امتلاك رؤية شاملة أو موضوعية عن ثقافة مجتمعه ومحدداتها، وذلك لتشعب الأنساق في كل مجال من المجالات الستة المذكورة، على المستويين الكلي

والجزئي، هكذا يستحيل تحديد السلوك الثقافي للفرد بمعزل عن مجموعة متشابكة من أنساق المجالات التي تضمه، حيث يفرض كل تحقق لسلوك ثقافي في أي مجال منها التزاما ما عليه، ويمنحه مركزا في داخل نسق ما يفرض عليه عددا من السلوكيات، تتغير بتغير مركزه في النسق من جهة، وتختلف في حال انتقال الفرد ذاته من مركز إلى آخر في النسق الواحد، أو من نسق إلى نسق آخر مختلف في المجال ذاته من جهة أخرى! حيث يضم كل انتماء كلي من هذه الانتماءات أنساقا فرعية أصغر وهكذا. ويؤثر ما يتوقعه المجتمع من سلوك أصحاب المراكز في هذه الأنساق في التزامهم بسلوك أدائي محدد يتلاءم مع توقعات من هم في خارج هذه الأنساق بشكل كبير، أي في اتباع شاغري نسق ما في مجال ما، ما نطلق عليه «حس اللعبة» بمفهوم بورديو.

تتقاطع انتماءات الأفراد في أنساق هذه المجالات الستة، الأكثر عمومية وثباتا، وتتبادل الدعم فيما بينها، مكونة سمات الهوية الثقافية في زمن بعينه، كما تخلق في الآن ذاته شفرات ثقافية تستقي سماتها من هذه المجالات، مختلفة من فرد إلى آخر، وإن وحدت هؤلاء الأفراد مكونات لها ثبات نسبي، غالبا ما يعضد وجودها وجود نظائر لها في أكثر من مجال من المجالات الستة السالفة الذكر، وإن اختلفت بسبب غياب وجودها في أكثر من مركز في الوقت ذاته، في نسقها الخاص الموجود في كل مجال. أما أهمية المجال فتكمن في قدرته على إبقاء أنساقه القارة، ومنحها أهمية تفوق أهمية شاغريها، على نحو يمنح النسق قيمة، وتصبح للمراكز المهمة فيه حظوة اجتماعية ملموسة. ونظرا إلى أن الفرد، نادرا ما يلعب - في الوقت ذاته - أكثر من دور في الأنساق التي يحتل فيها موقعا ملموسا في المجالات الستة في الآن ذاته، فإن حدة التناقض بين هذه الأدوار لا تصل به إلى حد الوعي بالصراع، وإدراك التناقض فيما بينها، وذلك لكونها غير متزامنة «Synchronic»، هذا من جانب، كما تمنحه عددا من درجات الانتماء الثقافي على مدار اشتغاله يصعب القبض التنظيري الصارم عليها من الجانب الآخر! هنا يتضح أن الهوية في الحقل الثقافي ترتبط بسلة من المجالات المتقاطعة، لا تتصف بالثبات النسبي إلا محايثة لنسق ما في داخل مجال بعينه، نحن هنا قريبون من مفهومين من مفاهيم عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو: الاستعداد «Habitus»، والمجال «Champ».

قد يستثير وضع اللغة في هذه البنية السؤال عن أهميتها، لأننا لا نرى اللغة أداة تعبير فقط، بل مادة تحكم منطق التفكير أيضا، حيث تسهم اللغة في تشكيل الواقع ولا تكتفي بتمثيله، فكل لغة في رأينا تحوز بناء منطقيا داخليا يؤثر في الفكر، فالحياة اليومية «كامنة في اللغة التي نشترك فيها مع الآخرين، هكذا يصبح فهم اللغة أساسيا لفهم واقع الحياة اليومية»، حيث تبدو اللغة شرطا أساسيا لتشكيل الذاتية الفردية للنوع البشري، كما تشكل اختلافات اللغة عائقا أمام الإحساس بهوية مشتركة، حيث يتناسب تأثير هذا العائق تناسبا طرديا مع

مقدار الاختلاف على المستويات النحوية والبلاغية والفونيمية. إن اللغة «معطى اجتماعي، شيء خارجي وقاهر بالنسبة إلى الأفراد طبقا لخصائص «الواقعة الاجتماعية» بمصطلح دوركايم (...) فأنا التقي مع اللغة من حيث هي واقع خارج ذاتي، وقاهرة في تأثيرها عليّ»[59]. وهو ما يربط اللغة بالأيديولوجيا «فاللغة بوصفها نظاما من العلامات لا يمكن تحليلها بمعزل عن الأيديولوجيا. فالمعنى المغروس في الكلمات ذو صفة أيديولوجية، بمعنى أن الأيديولوجيات هي علامات أيضا»[60]. ويوجد جانب آخر مهم تجدر الإشارة إليه، هو أن اللغة بما هي أداة اتصال تتيح للإنسان نقل الذكريات، وتبادلها. فعلاقة الأنا بأناها أو بمن تسميه آخر متأثرة بشكل هائل باللغة، وبفضلها نعرف شيئا عن هذا الذي يسكننا - أو هؤلاء - عن العوالم الداخلية للأنا ومن تسميه آخر، عن تجاربنا السابقة وتجارب الآخرين. فاللغة أداة توظفها الجماعة لتحديد أعضائها. أما على المستوى الفردي للأنا «فتؤمن الذكريات للهوية الفردية اتساعها الزمني، وتُشكل بلا ريب نتاجا لتأثير البيئة الاجتماعية الثابت. هذه البيئة الاجتماعية التي تدعم التصرفات اللفظية التي تحيلنا بدورها إلى سلوكات الفرد السابقة. فالفرد يولد الذكريات استجابة لتحريضات المحيط ثم يولدها لاستعماله الخاص»[61].

كان لوضع المجال الجنسي في هذه البنية ضرورة لاعتقادنا أن كلا من السلوك والدافع الجنسي «هما ظاهرتان ثقافيتان اجتماعيتان وليستا بيولوجيتين فقط»[62]، حيث تتوقف الثقافة الجنسية، ومواقف الأفراد المتكونة من معايير ثقافية وسلوكيات اجتماعية على بنية المجتمع من جهة، وعلى الإرث البيولوجي المشترك في الإنسان من جهة أخرى: لا يمكننا إنكار وجود اختلاف رئيس بين الرجل والمرأة، وهو وضع محتوم بيولوجيا، لكن هذا الاختلاف البيولوجي استُثمِرَ ثقافيا لمصلحة ثقافة ذكورية سائدة في العالم - بشكل عام - بنسب متفاوتة على مستويي الخطاب والممارسة «فالعالم الاجتماعي يبني الأجساد بوصفها واقعا متجنسا «sexuée»، بوصفها مستودعا لمبادئ الرؤية والتقسيم التجنيسية، وهذا البرنامج الاجتماعي للإدراك المتمثَّل داخليا يجري تطبيقه على كل أشياء العالم، وفي المقام الأول على الجسد ذاته، في واقعه البيولوجي»[63]. فمجال الهوية الجنسية ذكر/ أنثى يعمل بوصفه قوة رمزية هائلة تميل إلى اقرار السيطرة الذكورية التي يقوم على أساسها التقسيم الجنسي للعمل وأنماط توزيعه، على سبيل المثال، وما يشكله هذا التقسيم من أثر في تشكيل كل من الهوية الجزئية والهوية الكلية. «حيث يستمد التبرير الاجتماعي الذكوري قوته الخاصة حين يضفي المشروعية على علاقات سيطرة، ينقشها في طبيعة بيولوجية، هي ذاتها عبارة عن بناء اجتماعي مكتسب لصبغة طبيعية»[64] [الرجل بوصفه جسدا اجتمعيا متميزا]، على هذا النحو «تجد السيطرة الذكورية كل شروط تطبيقها الكامل مجتمعة، فالأسبقية المعترف بها للرجال بشكل شامل تتأكد في [وهم] موضوعية البنيات الاجتماعية، ونشاطات الإنتاج، وإعادة الإنتاج القائمة على

أساس تقسيم جنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي الذي يمنح الرجل النصيب الأفضل، وتتأكد ثانيا في المخططات المحايثة لكل استعداد «habitus» [وهو ما يفسر لماذا يعمل الأفراد في مجتمع وفقا لمخططات سابقة عليهم، على نحو يُعيدُ إنتاج علاقات اجتماعية موسومة بسيطرة جماعات اجتماعية على جماعات أخر]، حيث صاغت هذه المخططات شروط متشابهة، شروط متفق عليها موضوعيا، تعمل بوصفها مصفوفات من الإدراكات، من الأفكار والأفعال لكل أعضاء المجتمع، أي بوصفها «تعاليات transcendental» تاريخية تفرض أنفسها على كل فاعل»[15].

أما العقيدة الدينية فتلعب دورا بالغ الأثر في تأسيس مفهومي الفرض أو الواجب، الممنوع والمرغوب، من خلال توظيف نسق ثنائي البنية: الحلال الديني والحرام، في داخل الأنساق الاجتماعية، فضلا عما يدفع به هذا التوظيف من أساطير اجتماعية تملك فعالية رمزية قادرة بشكل مؤثر على تغيير الواقع، وتعبئة طاقة جماعية يلتف حولها أفراد مجتمع ما. فكل عقيدة تنحو إلى تجنيد مجموعة من البشر حول مراسم احتفالية ورموز جماعية يتخلق حولها وعي مشترك، غالبا ما يصاحب هذا الوعي رمز يعبر عنه «علم، راية، تمثال، كتاب... إلخ». ربما كان كارل مانهايم على حق وهو يؤكد وجود طرائق مختلفة لخبرات الأفراد في علاقاتهم بالحياة، وينطبق هذا على المجتمعات التي يمكن أن نصفها بالمجتمعات السكونية أيضا، وهو ما بيَّنه ماكس فيبر «Max Weber» في مبحثه في علم اجتماع الدين، موضحا كيف تُشِّن عقيدة واحدة معاني مختلفة، وتجارب متباينة، حيث يتعامل أفراد مجتمع ما مع عقيدة شائعة وعامة بطرائق مختلفة بناء على وضع كل منهم الاجتماعي وسياقه الحياتي، الذي يجعله يعيشُ تجربة التدين بطريقة تختلف عن الآخرين[16].

تعد الهوية على المستوى المعرفي ثقافة في جوهرها تغذي الاحساس بالاختلاف. ولتحديد اتجاه هوية ما على المستوى النسبي في لحظة تاريخية بعينها يمكننا الخروج بالقانون التالي: يُعد الزمن والحقل الثقافي عاملين أساسين لا يمكن تحديد اتجاه هوية ما على المستوى المعرفي في حراكها التاريخي من دونهما. إن السياقَ التاريخي لأمة وواقعَها الزمني والمكاني المتغير غالبا مايُضمِرُ واقعا اجتماعيا لا يَكُفُّ عن الاختلاف، ولا تتوقف ثوابتُه عن التغير، أما القومية في كينونتها فمتشكلة من هويات متباينة لا حصر لها، يتحكم فيها الحقل الثقافي الذي يتشكل بدوره من محصلة تقاطع مجموعة من المجالات تتجلى فيها هويات مختلفة بشكول متعددة. هكذا لاتوجد هوية إلا وصاحبتْها تجزئةٌ! ولا توجد ثقافة قادرة على الحياة إلا وصاحبَتها هُجنة. تُعتَبرُ الثقافةُ إذن محورا أساسيا يقوم عليه بناءُ هوية ما لذاتها على المستوى المعرفي، وفي المستويين الجزئي والكلي، وهذا ما يجعل الثقافة/ الهوية وسيلة من وسائل حمايةِ الذاتِ ممن تظنه الآخر من جهة، وأداة للسيطرة وللإقصاء أو للتعرف وللاعتراف من جهة أخرى.

يقدم شعور الانتماء إلى جماعة مختارة محفزات مهمة لإشباع نرجسي لذات جماعية، لها وعيها الاجتماعي بشكل ما «فمحتوى وعي الفرد بذاته، ومداه، يكون محددا بعادات المجتمع ومحرماته وتقاليده، حيث يشيد كل مجتمع أو جماعة في أعضائه ما يمكن أن نسميه اللاوعي الاجتماعي المشترك، الذي يتكون من تلك الأفكار والمشاعر التي تمنع الجماعة ظهورها في الوعي. فاللاوعي الاجتماعي هو نتاج عملية تصفية مشروطة اجتماعيا، تسمح بجزء من شعور الفرد وأفكاره بالظهور، وتمنع جزءا آخر من الظهور في الوعي وتطرده»[٦٧].

تؤدي آلاف الأنساق الممكنة الموجودة في هذه المجالات الستة إلى تشكيل مصفوفة هائلة من العوالم الممكنة الجديدة التي تؤثر في تشكيل الهوية، وهذا ما يتطلب: البحث عن الساكن والمتحرك من عناصرها[*]، وإن كان الحديث عن العوامل التي تخلق هذه الثوابت يملك أولوية الطرح هنا، حيث يمكن للدولة التي تود أن توظف شكلا ما من أشكال الهوية أن تجافي عددا كبيرا من الأخطاء المحتمل ظهورها - في التوظيف المعرفي للهوية - بالبدء في البحث عن القوانين التي تحكم إنتاج هذه الثوابت وبقاءها، أيا كانت صحة هذه الثوابت، أو كفاءة استنادها على الواقع التاريخي، فشرعيتها تصدر من إجراءات ممارستها التاريخية والاجتماعية، وشكول هذه الممارسة، وما تنتجه من خطابات سياسية وأيديولوجية وثقافية واجتماعية، أما قوتها فتأتي من التحلق الأيديولوجي لمجموعة كبيرة من الناس حولها، وهذا ما يمنحها صفة الحقيقة، وإن لم تكن في ذاتها تنتمي بأي شكل إلى واقع حقيقي على المستوى التاريخي.

إن الاتجاهات المتغيرة لحامل الهوية في علاقاته مع المحيط من جهة، وفي إدراكه الواعي واللاواعي لانقسامه من جهة أخرى، على المستوى المعيشي للهوية، تمثل جزءا من البنية التي تسعى إلى بنائها لهذا المفهوم، لأن هذه الاتجاهات هي التي تحدد اتجاه الهوية النسبي بوصفها محصلة - هنا والآن - للتغيرات المستمرة لذات ما في تفاعلها مع محيطها ومع وعيها

(*) سبب غياب رؤية واحدة واضحة للهوية العربية الثقافية بوصفها - في الوقت الحالي - واحدة من أهم الأولويات التي يجب الاهتمام بها في الاستراتيجية العليا للدول العربية مجتمعة في خلق تعارض بين اتجاهات حركات التنمية سواء على مستوى الدولة الواحدة أو الدول العربية مجتمعة، فقد يقوم التأثير الحادث من أداء مؤسسة ما (الإعلامية) مثلا بوقف فعالية أداء مؤسسة أخرى (الثقافية) وهكذا، كما يقوم أداء مؤسسة إعلامية عربية بإبطال مفعول تأثير مؤسسة أخرى في قطر عربي آخر - على سبيل المثال - الأمر الذي يؤدي إلى بذل الكثير من الجهد - لو افترضنا الإخلاص - والخروج بالقليل من المحصلة الكلية، على المستويين القطري والقومي، يُعد هذا العامل [تعارض الأداء بين مؤسسة وأخرى - سواء في الدولة الواحدة أو بين دولة عربية وأخرى - بسبب غياب تصور استراتيجي كلي، متماسك، عن الهوية الثقافية التي يجب أن تتبناها المؤسسات كافة في الظرف الحضاري المعاصر] أهم مصدر - في رأيي الخاص - من مصادر تهديد أمننا القومي، الأمر الذي حصرنا في حالة غائمة كانت واحدة من نتائجها المباشرة استمرار الذهنية السلبية التي تتبنى القيم الثقافية التي تؤكد استعمار العقل، والشعور العام بالعجز، لتتحول هذه الثقافة الغازية تدريجيا إلى مثل أعلى في الوعي العام - بسبب هيمنتها على الوعي الجمعي بشكل بات يأخذ تدريجيا سمات الأسطوري - كما اتخذت هذه المقاومة على الجانب الآخر تجليات مختلفة كان أبرزها تنمية الخطاب الثقافي السلفي في أشرس صوره، وأضيقها أفقا، الأمر الذي أدى إلى خلق مواجهة زائفة - بمعناها العصابي - وعداء مجاني، غالبا ما يكتفي بالرؤية القائمة على تشويه من يسمى الآخر ورفضه من دون قدرة على وضع تصور للصراع معه، أو المناورة عبر فرض بدائل مواجهة صحيحة متناسبة مع رؤية حقيقية لطبيعة المشكلات التي تعاني منها مجتمعاتنا على الصعد كافة، وعلى رأسها حقل الهوية الثقافية.

بكينونتها، أي أن التغير المطرد هو جزء من نظام الذات ومكون أساسي في بنيتها، والعامل الأهم الذي يحدد اتجاهها النسبي وسمات هويتها في لحظة تاريخية بعينها. مما يعني أن الأنا في هذا الطرح هي حصيلة خروج دائم من بنية وتشاكل مستمرين مع بنيات أُخَر لكل منها مجالاتها وسلطاتها، وهي تتغير بوتيرة دائمة «process continuous»، فأي مجتمع ليس جسما واحدا تمارس فيه سلطة واحدة فقط، ولكنه في الواقع تجمع وارتباط وتنسيق وتدرج أيضا لسلطات مختلفة تظل - مع ذلك - لكل منها خصائصها»[٦٨]، أما «المؤسسة فتعني أن النشاط يميل إلى التعبير عن ذاته في صور ثابتة تدرك فيما بعد بوصفها واقع الحياة اليومية بالمقارنة مع صور أخرى ممكنة عن الواقع الذي يبدو غير واقعي إذا كان في مواجهة واقع الحياة اليومية، إن المشروعية تحاول أن تخلق تكاملا على مستوى الحياة النفسية لأفراد المجتمع، ولهذا فإن الثقل كله للتكامل، أما هذه المشروعية فتصورية، وتفسر على أنها بناء نظريات لتبرير الوضع القائم، بل إن الأمر أكبر من ذلك إذ ينطوي على خطر «تشيؤ هذه النظريات» على نحو يترتب عليه غياب إدراك السمة التاريخية والمتغيرة لأي مجتمع»[٦٩]. إن الأنا ومن تظنه آخر يشكلان - في «شكل ١» - بنية واحدة لعملية مستمرة تقوم بإنتاج المفاهيم المحددة للهوية. فالهوية هنا تصور يسعى إليه الفرد أكثر من كونها واقعا متحققا. تمثل البنية - الموضحة في شكل ١ - المجالات التي تملك ارتباطا مباشرا بتكوين الهوية على المستويين الجزئي والكلي.

وتجدر الإشارة إلى أن مجالين من المجالات الستة المذكورة ينتميان إلى جانب أنطولوجي، وهما المجَال الإثني، والمجال الجنسي، أما المجالات: الاجتماعي، واللغوي، والمهني، والعقيدي، فتنتمي إلى الجانب الاجتماعي، لكن المجالين الإثني والجنسي سرعان مايتحولان في السياق الإنساني المعيش إلى الجانب الاجتماعي، فيتحول الطبيعي إلى اجتماعي، ليتحول بعد ذلك الاجتماعي تحت سيطرة الأيديولوجيات المسيطرة إلى طبيعي.

٢ - ٣ - حول علاقات المستوى الأنطولوجي بالإبيستمولوجي في بنية الهوية:

كنا افترضنا وجود علاقة ما بين الشعريات المختلفة للهوية الإنسانية، أي أن إمكان اشتراك هذه الهويات - على اختلافها - في ثوابت قليلة هي إمكانيةٌ قائمةٌ على الدوام، وإن امتلكتْ كلُّ شعرية محدَّدة لهوية ما قدرةَ الاحتفاظ باستقلالية نسبية، لها خصائصها الجمالية، لذا يمكن التعاملُ معها - في الآن ذاته - بمعزلٍ عن شعريات أخر مختلفة للهوية على المستويين الجزئي والكلي، أي أن لكل شعرية من شعرياتِ النوع الواحد حضورا يتسم بغياب ما، حيث تتراوح إمكانات وجود الجمالي بين قطبين: الظهور المهيمن الذي يختزل الهوية كما لو كانت ذاتاً في الوعي، والتخفي الدال الذي لا يحضر بشكل مباشر في الوعي لأنه يعيش دوما في صيرورة الاختلاف! إن مفهومنا للهوية في هذا الطرح مفهوم دائري يقترب فيه الجزئي من الكلي، وإن

تناولَ الخطابُ الانغلاقي هذا المفهوم بشكل يحصُرُه أكثر فأكثر في تعريف «جوهر» مخالفا طبيعته المتحولة. من هنا أتت أهمية تحديد الفرق بين وجودها دائم التغير كونها كينونة، ووظيفتها السياسية بوصفها أداة في يد الدولة تَسِمُها بالثبات، وتختزلُها إلى شعارات.

أوضحنا من قبل أن مفهوما عاما للهوية على الجانب المعرفي - بوصفها آلية ثقافية - يضم بالضرورة فضاء تتقاطع فيه هويات مختلفة، لها درجات وعي متفاوتة، أي أن إمكان تجاور أكثر من انتماء مختلف للهوية الواحدة من جهة، وتشابك هذه الهويات في ثوابت بنيوية تجمع كل هذه الهويات المتعددة في فئة واحدة من جهة أخرى، هما إمكانية قائمة على الدوام، مهما كانت درجات الاختلاف القائمة على المستويات التاريخية والاجتماعية والدينية والاقتصادية.

نستكمل في هذا المهاد الاستعانة بالسياق العام لنظريتنا «النوع النووي»[٣٠] لتحديد المكونات البنائية لمفهوم الهوية، وعلائقها بالمكونات الجمالية، ونقصد بالمكونات البنائية: «تلك الثوابت التي يؤدي غيابها - بشكل مباشر - إلى عدم قيام هوية، وانتفاء وجودها على المستوى الأنطولوجي»، كما توجد مكونات نستطيع استخلاصها - عبر الاستبعاد - من مجموع السمات التي بقيت عبر مئات السنين في أي هوية بشكل عام! تلك المكونات الراسخة في مئات التجليات لأنواع متعددة من شعريات الهويات المختلفة بصرف النظر عن زمنها ومكانها، بعد استبعاد «المكونات الجمالية»، ونقصد بها تلك المكونات التاريخية التي تختلف من مكان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى»، أي أن ما نقصده بالمكون الجمالي هو أنه مكون تاريخي لا يؤثر غيابه في وجود هذه الهوية من الجانب الأنطولوجي». «إن البنية الأنطولوجية للأشياء لا تتغير، أما الذي يتغير فهو المعنى الذي يلتصق بها بفضل الخبرة»[٣١] فإذا كانت «الإنسانية هي شخصية الشخص، فإن الموضوعية هي شيئية الشيء»، هي كيفية الوجود التي عليها يتقرر كل ظهور إمبريقي لما نسميه كائنا إنسانيا، هي التكوين الأنطولوجي للكائنات الإنسانية بلغة هايدجر «Des Etant Humains»، هي هذا التكوين الذي أطرحه مشروعا عندما أفكر بالإنسان، وعندما أصرح بالإنساني»[٣٢]. أما الدراسة المتأنية لعشرات الشعريات المختلفة لمفهوم الهوية فتشير إلى تقاطعها في ثلاثة مكونات قارة، كما يأتي:

١ - ارتباط الهوية الإنسانية بكائن حي، «يمكن تفسير عالم الحياة في سياقنا هذا بوصفه عالما تاريخيا اجتماعيا (...) يشكل بنية أساسية ثابتة للعالم التاريخي، إنه عالم الحياة أولا وقبل كل شيء لذاتية ترانسندنتالية بمعنى محدد ومطلق (...)، يبدو عالم الحياة عالما يجد فيه البشر معاني جاهزة مسبقا تعطي معنى لوجودهم، إنهم يجدون اليقين، فعالم الحياة على حد تعبير هوسرل هو مضمون اليقين الشائع المختبر علميا والفعال بطريقة مطلقة في الحياة البشرية من غير حاجة إلى تأسيس علمي»[٣٣].

نتبنى في سياقنا هذا مفهوما للحياة - من وجهة نظر علوم الاتصال والتحكم «السيبرنطيق» - بصفتها «حالة مستقرة لجوهر، قادر على إنتاج استجابات لها ثباتٌ نوعي، أملَتْ تنفيذَ هذه الاستجابات معلوماتٌ، قد تم ترميزُها في جزيئات فردية»[٢٤]، ويمثل هذا التعريف ما نطلق عليه الوسيط المتجانس «Homogeneous Medium» لحامل الهوية، ونقصد بالوسيطَ المتجانس «H. M»؛ ذلك الجانب المادي الذي لا يمكن أن تتحقق الهوية - أنطولوجيا - إلا من خلال توافره، نقترب هنا من مفهوم لوكاتش للوسيط بوصفه «مبدأ خاصا يتم من خلاله تحقق النوع وتشكله عبر الممارسة الإنسانية»[٢٥]، فهو «ذلك الوسيط المادي «في الهوية» الذي إذا انتفى وجوده غاب «عن الهوية» تحققها المادي»[٢٦]، يتبين من ذلك أن الحياة بالتعريف السابق هي الوسيط المتجانس اللازم أنطولوجياً لتحقق مفهوم الهوية، «ويعد اللاوعي في هذا الطرح مكونا أساسيا في حركة الذات في محيطها، كونه عاملا يقوم مع الوعي في تفاعلهما مع المحيط المعرفي السابق تحديده في المجالات الستة السابقة بتشكيل ما نسميه في هذا التناول، فاعلا دلاليا «Semantic Actant»؛ هو حامل الهوية الذي يرتبط بمفهوم الحياة على مستوى علوم الاتصال والتحكم «السيبرنطيق» الذي تبناه هذا الطرح، ويرتبط من جهة ثانية بمفهوم «الحقل الثقافي»، الذي يمثل البعد المعرفي لهذه البنية»، إذا سلمنا بأن البنية، بمعنى البنية الاجتماعية، هي ظاهرة واقعية فوضعها إذن مستقل أنطولوجيًا عن معرفتنا، حتى لو لم نكن نعرف أنها هناك، وثمة فارق كبير بين البنية في العلم الطبيعي، والبنية في العلم الاجتماعي، ففي الحالة الأولى البنية مستقلة عن معرفتنا، لكنها ليست مستقلة عن وجودنا، (...) وازدواجية البنية تعني أننا من غير وعي ننتج البنية الاجتماعية ونحن في الوقت نفسه نتاج لها، وهذه البنية في نظر الواقعي واقعية، بمعنى إمكان البرهان الموضوعي على وجودها وأنها تطرح ذاتها في تنكر على المستوى التجريبي»[٢٧]، «فالعالم لا يظهر لي إلا من خلال توسط جسدي»[٢٨].

٢ - أما المكون الثاني فهو الارتباط بمكان يكون محلا لإسقاط ولاستهلاك رمزيين لفرد أو لجماعة، وهو مكون يمنح الخيالي «Fictional» فرصة الاشتغال في فضاء فيزيائي، مما يربطه بشبكة من التصورات الذهنية «Imaginary» فردية وجمعية، وبمقدرة خاصة على خلق آليات الامتداد والاختزال لهوية ما في علاقاتها بالوجود في مكان ما وزمن، فالخيال نظام من قوى التماسك المتناقضة، أما قبوله بهذا التناقض فهو ما يجعله عامل توازن نفسي واجتماعي.

دلَّ على هذا المكون وجودُه المتحقق في آلاف التجليات لشعريات الهويات المختلفة، بعد أن استبعدنا المكونات التاريخية التي تختلف من مكان لآخر، ومن ثقافة لأخرى، الأمر الذي يدفعنا إلى حسبانه مكونا مباشرا يتغذى على الحقل الذي تتقاطع فيه المجالات الستة التي سبق تحديدها، ومساحة هذه التقاطعات تختلط فيها المواقف الرمزية بالاجتماعية ويصعب

وضع حد فاصل بينها إلا إجرائيا، فنحن نعتقد مع بورديو «أن فضاء المواقف الرمزية وفضاء المواقف الاجتماعية هما فضاءان متناظران على رغم استقلالهما»[٧٩].

يتيح المكان حضورا خاصا للزمن، هذا المكان الذي يمنح بتعبير بول ريكور «الصفة الزمنية للتجربة بوصفها مرجعا مشتركا للتاريخ والتخيل»، بالإضافة إلى أن هذا المكان يستوعب جانبا مهما من اللاشعور الجمعي، «فاللاشعور مثقل بكل الماضي (...) لكن العلاقة بين اللاشعور والماضي تبقى دائما غير واضحة المعالم، لأنها مقترنة بسوء الفهم، فالماضي المقصود هنا هو الماضي الصرف المحض المتعالي، وليس الماضي الحياتي الشخصي التجريبي»[٨٠]، ماض من النادر أن نسائله، فلكي نوجد «ينبغي علينا أن نصدق ونصدق شيئا يصعب بشكل مروع تصديقه، إذ لا يمكنك أن توجد عبر تصديق شيء معقول ومقبول وجدير بالتصديق وحسب، ذلك هو الانعطاف البرهاني الذي يربط الإيمان بالهوية وليس بالدليل البرهاني، فالقلق يعني أن يُظهر المرء خلطا بين الالتزام بهوية والموافقة على دليل. إن الحقيقة عضوية المجال، وتعد الصبغة العقيدية إمارة رمزية لها. هكذا تقترب المشاركة من الاحتفال المحلي أو المجتمعي أكثر من اقترابها من جوهر العقيدة الدينية، حيث يكون للدين هنا مضمون اجتماعي واقعي وليس واقعا غيبيا متعاليا، فالدين ينشط ويقوى حين يصبح مدنيا دنيويا، الأمر الذي يربطه بمكان يؤسس اختلاف مظاهره عن تلك الموجودة في أماكن أخر»[٨١]. نحن نجد في الدين تأكيد ذات الشخصية بصورة خاصة، وهو عبارة عن تأكيد مبدئي، تأكيد الذات في أساسها النهائي، في جذورها الأصلية، نحن لا نخطئ إذا قلنا إن الدين هو دائما ضرب من تأكيد الهوية في الزمن»[٨٢]، خصوصا ما يتعلق بما نسميه ماضي أمة، أو قومية، أو عرق، أو شعب، حيث يصبح هذا الماضي رمزا لها! هذا ما يربط الخيال بالواقع، والزمن بالمكان، بل يربط المحكوم بالحاكم، حيث «تتطلب ممارسة السلطة تنظيما خاصا للمكان»[٨٣].

إن فهم جغرافية السلطة، بما في ذلك سلطة الخيال في بنية مفهوم الهوية على الفرد والجماعة لا تمر إلا من خلال دراسة الأمكنة المعترف بها للأفراد والجماعات، «فالخيال الرمزي المشترك هو عامل توازن نفسي اجتماعي»[٨٤]، يصوغ بارت مصير الذات وهويتها قائلا إن الممتلئ ذاتيا هو الذكريات «الماضي/ الأب»، وعصابيا هو التكرار، واجتماعيا هو القالب «الذي يُزهر في الثقافة المسماة شعبية»[٨٥]، وتأتي أهمية المكان في كونه محلا لإنتاج واستهلاك دلالي ورمزي، يسمح باشتغال هذه اللغات، مما يتيح لحاملي الهوية إقامة شعائر، أو طقوس، أو حشد واسع لمجموعة من أفراد أو جماعات لا يعرفون بعضهم بعضا، مسهما عبر هذا التحلق الجماعي في مكان واحد، وحول رموز تنتمي إلى قوس تأويلي مشترك، في خلق فضاء متخيل يضفي عليهم شكلا من أشكال التماسك والتعاضد الفكري والعاطفي المشبع بحس يهيمن عليه الولاء من جهة، ويرتبط «ماضويا» بتاريخ يخلق تصورا ذهنيا «Imaginary»

صنعته الجماعة، وبتوظيف خيالي تقوم به اللغة بامتياز من جهة أخرى، «فالوجود الاجتماعي يعني شغل موقع محدد في الهيكل الاجتماعي وحمل شاراته المميزة، على الأخص في شكل الصيغ اللفظية المتكررة تلقائيا أو الآليات الذهنية»[٨٦]. إن الوجود في مَعِيَّة والتركيز في فضاء مغلق يُفضي إلى شعور جماعي «إلى إدراك [خاص] للعالم والناس يفرز كثافة اجتماعية (...) تخلق زمنا خاصا بها»[٨٧]، «فثقافة مجتمع ما هي دوران الرموز التي أُنجِزَت فيه»[٨٨]، أي أننا هنا نبتعد كثيرا عما يسمى حقيقة، «فصناعة الخرافة لا تعني التنحي عن الواقع بل هي محاولة «لإيجاد» مطابقة أكثر دقة بين الواقع الذي هو خيال، والخيال الذي هو واقع»[٨٩].

٣ - ارتباط الهوية بتاريخ ما، يولد فهما معينا للزمن، ويوفر للمؤمنين به حنينا إلى الماضي (نوستالجيا): يشكل هذا التاريخ مجالا يبتدئ فيه نمو الحس الجماعي أوالقومي، حيث يشملُ تعبير «الهوية» المقترح ومضمونه على مستوى مجتمع ما، جانبا لا يمكننا التغاضي عنه، وهو الجانب المشير إلى الرباط القومي؛ لأن كل انتساب أو اندماج اجتماعي يستلزم اختيارا ما لهوية، وعكس هذا صحيح، فكل هوية تتطلب انتسابا اجتماعيا محددا لتستمر في زمن ما ومكان بأعينهما، وكما يشير إيجلتون إلى ذلك بقوله «إن أي ثقافة قومية أو إثنية محددة لا يمكن أن تحظى بالأهمية إلا عبر مبدأ الدولة الموحد، وليس بحكم قوتها الخاصة (...). ذلك أن الدولة هي السبيل الرئيس الذي يمكن من خلاله لشعب ما أن يحقق هويته الإثنية»[٩٠]، لأن الدولة هي الواحد في مواجهة تعدد المصالح الفردية؛ هي خارج هذه المصالح التي يتعين عليها الخضوع فهي تملي إذن على المواطنين واجباتهم دون إمكان إنكار حقوقهم[٩١]. أما العامل الأهم الذي يرتبط جدليا بهذا المكون فهو مفهوم الزمن عند جماعة ما أو أمة، فعلى الرغم من كونه مفهوما متحركا لا يتسم بالثبات كونه - على المستوى الموضوعي - متجها بالمعنى الرياضي، أي له قيمة واتجاه «Vector»، فإن وجوده غالبا ما يتسم في الوعي العام لهوية ما بما يخالف طبيعته، أي بالثبات والتكرار، بالعودة إلى التاريخ، بهذه العودة المطردة يتكرر شيء ما ويعاد تموقعه ويُترجم، حيث يتم التدليل على الحاضر «باسم التراث وبهيئة ماض ليس بالضرورة دالا وصادقا على ذاكرة تاريخية بقدر ما هو استراتيجية تمثيل سلطة بتوسّل مكر قديم، ينفي هذا التكرار إحساسنا بوجود أصل الصراع، ويقوض إحساسنا بما تتمتع به الرموز والأيقونات الثقافية من مفاعيل مفضية إلى التجانس»[٩٢]. دون إغفال حالة الانتشار «Diffusion» على المستويين الجزئي «Micro» وأعني به وجود هوية فردية تؤثر بسمات جمالية أو مكونات بنيوية في هوية فردية أخرى، في داخل الذات الواحدة أو من خارجها، أو المستوى الكلي «Macro»، الذي يشير إلى انتقال عناصر هوية ما وانتشارها إلى هوية ثقافية أخرى، في أثناء التواصل بين جماعات أو مجتمعات ذات هويات ثقافية مختلفة. وتجدر الإشارة هنا إلى عدم صحة القول بالارتباط الآلي بين الانتشار والتبادل، فالثاني يشير

إلى التفاعل بوصفه قصدا مهيمنا، بينما يبتغي الأولُ التأثيرَ، الأمر الذي يؤكد أهمية الوعي الاستراتيجي الذي يتطلبه تعامل هوية مع أخرى، في ضوء الجوانب النظرية الفضفاضة لهذا المصطلح واختلاط الثابت بالمتغير فيه.

تميل الهوية إلى توحيد أفرادها وجماعاتها المختلفة، حين تدنو من الدائرة القومية، محتفظة بالمشترك من هذه الفئات «بالمعنى الرياضي» على اختلاف هوياتها، أي بتقليل ما تظنه هوية ما عن ثوابتها إلى الحد الأدنى، وهذا ما ييسر تكوين هوية واحدة في فئة شاملة. من هنا تصدر أهمية السؤال عن هذه الثوابت، والبحث عن الساكن والمتحرك من عناصرها، وإن كان الحديث عن العوامل التي تخلق سمات الهوية يملك الأولوية هنا، حيث يمكننا أن نجافي عددا كبيرا من الأخطاء المحتمل ظهورها في طرح كهذا، عبر البحث عن أحد القوانين التي تحكم إنتاج هذه السمات وبقاءها، ونخلُصُ - ببعض التأمل - إلى أن واحدا من أهم العوامل التي تنتج سمات هوية ما هو طبيعة المخاطر التي تعرض لها قوم ما، وآليات مقاومتهم الراسخة في وعيهم لهذه المخاطر؛ يؤثر المحيط القومي إذن في شكل الثوابت القارة في الهوية ومضمونها، وسنطلق على هذه الثوابت القارة - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - مصطلح «المكونات البنائية» التي يقتضي وجودها توافر شيئين: الأول جماعة تؤمن بما تظنه عن نفوسها وبحقيقتها التاريخية وانتمائها لها، والثاني مكان يمكن له أن يحتضن هذه الجماعة ويربطها برباطٍ ثقافي وبيئة اجتماعية تعد وسيطا تحيا بواسطته مكونات هذه الهوية معرفيا، ويتحقق وجودها، فغالبا ما تفترض الجماعة وجود هوية ثابتة كي تتيح لأنفسها فضاء من الالتحام يغذيه الولاء، لكنها في الحقيقة لا توجد أبدا كما افترضت، مثلها مثل الإنسان الذي تفترضه افتراضا، أي أنه يصعُبُ تخصيصُهُ على شخص واحد بوصفه مثالا لهوية ما. فالذات الإنسانية كينونة بالمعنى الفلسفي الشائع للكلمة، كينونة تتسم بالتغير المستمر، حيث يعيد الفرد في علاقته بالواقع المعيش تشكيلَها بشكل دائم. ويبدأ تمايز الكائن ووعيه بواقعه، مرتبطا أولا بشكله الخارجي، وهو أول مقوم في الهوية.

وحين تتوهم الجماعة الواعية لهويتها أن لها مركزية ما في الكون، فغالبا ما يرتبط هذا الوهم بلغة يرونها مقدسة، أو بنصوص مكتوبة يوقر المنتمون إليها رموزها الكتابية «Ideographs»، محولين إياها إلى نصوص غير زمنية «مقاومة للتاريخ»، متخذة طابعا رمزيا خاصا، ومشكلة ماضيا مبجلا. يتساءل شتراوس عن سبب اهتمام الشعوب بوثائقها (المادية) «حيث يؤكد أنه لا معنى لها بل إن المعاني تأتيها من التعليقات التي تربطها بالأحداث الأخرى، إن هذه الآثار المكتوبة أو المتروكة يعود طابعها المقدس إلى وظيفتها في التعبير عن الزمن المنقضي، فهي شواهد ملموسة على حقبة أسطورية، هي الشاهد المادي الدال عليها، إذا فقدنا وثائقنا/ آثارنا فإن ماضينا لن يتلف أو يعدم، بل إنه يفقد نكهته،

هكذا تضعنا المحفوظات في ملامسة التاريخ فقيمتها لا تكمن في دلالة الأحداث التحليلية التي تسترجعها فقط، تأتي المحفوظات بأشياء أخر، تجعل الماضي ينبسط ويمتد - هنا والآن - في استواء، فهي من ناحية توفر «الحدثي» محافظة على عرضية الجذري (لأن أصوله لا تترسخ من خلال تأويل ملازم له)، ومن ناحية أخرى تعد نوعا من التجسيد المادي للتاريخ كونها الوحيدة التي تسمح بتخطي التناقض بين الماضي والحاضر، الذي يتم استحضاره من جديد، مثيرة شحنات عاطفية قوية وحنينا[٩٣]. «إن من يمتلكون حيوية الحنين التاريخي سوف يتجهون نحو إعادة بناء الماضي من جديد، دائما ما نُعيد بناءه بصورة أكثر مثالية وتجانسا ووحدة، وأقل تناقضا مما كان عليه في أي وقت مضى، وبعيدا عن أي شيء عرفناه فعليا عنه في يوم ما»[٩٤]، وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من العلاقة المحايثة للفظي الولاء «Loyalty» والحنين «Nostalgia»، فإننا يمكن أن نحدد وجود فرق مفهومي بينهما، فالحنين شبحي، أو طيفي، هو حس به الكثير من الانتماء لغائب ما، أما الولاء فهو أكثر تعينا في الحاضر من الحنين، الحنين يرتبط بشكل ما بماض يُراد استرجاعه، أو إعادة ما نتخيله عنه إلى الحاضر وهذا ما يشد حاضرنا إليه، أما الولاء فارتباطه بالآني أقوى، هو «التفاني والإخلاص المستمر الإرادي والعملي تجاه قضية معينة، مستقلة عن الذات وأكبر منها، قضية اجتماعية في طبيعتها، قادرة على أن تضم إرادات أفراد مختلفين في إرادة واحدة، قضية شخصية ولكنها إنسانية بحتة مجاوزة لحياة الفرد»[٩٥]، ويظل إخضاع الحاضر للماضي نتيجة مباشرة للحنين، وهو ما يمكن تعيينه في مجالات مختلفة تتجاوز العقيدي يحتفظ بها المجتمع في صوته وفي معدته أيضا. فالخطاب جاء من الماضي، شأنه شأن تأويله المحكوم بالماضي أيضا، وهذا لا يعد عيبا في حد ذاته، بقدر ما هو سمة. هذا الحنين يمنح معنى للزمن «يفسر مضي الزمن، ما الشيء الضارب في سحيق أكثر عمقا من الحاضر ومن تعارضاته! هذا الشيء هو بالضرورة الذاكرة (...) ونعني بالذاكرة تلك الطبقة السحيقة - بعيدة العمق - من العادة (...) إن أصل الحاضر يكمن في ماض سحيق صاف خالص»[٩٦].

ثمة سمتان للزمن واضحتان في تحليل التنمية الاجتماعية: «الأولى: هي مفهوم سلطة التراث، بوصفه المكون الذي يمنح السلطة للماضي كي يهيمن على الحاضر والمستقبل، والثانية: أن الزمن ظاهرة متميزة في المجتمع الرأسمالي بخاصة، له المقدرة على تحديد أيام العمل وساعاته بسبب طبيعته الكمية، فالزمن مصدر نادر وقابل للاستغلال، وهو ما يسمح بتحويل قوة العمل إلى سلعة»[٩٧] إن «الذكرى لا تُعلَم دون استناد جدلي إلى الحاضر، فلا يمكن إحياء الماضي إلا بتقييده بموضوعة شعورية حاضرة بالضرورة بعبارة أخرى، حتى نشعر بأننا عشنا زمنا لابد بنا من معاودة وضع الذكريات [أو ترتيبها]، فعندما نرغب في التعبير عن

ماضينا وفي إعلام الآخر بشخصنا إنما يستحوذنا حنين إلى الأيام التي لم نستطع أن نعيشها»، قلما احتفظ الزمن بذكرى سوى ذكرى اللحظات الحاسمة من ماضينا، فنحن حين نروي ماضينا المفكك نصله بمبررات عقلية قافزين فوق الأوقات البينية، والأزمان غير المجدية. فذكرى الماضي ليست هي ذكرى الزمن، وهو ما يوضح الفرق بين فهم سيرورة وعيشها. فالذكرى ليست معطى، أو شيئا جاهزا، وكما يقول باشلار «ليس بالإمكان تحقيقها إلا بالانطلاق من قصد راهن»[98]. «إن التواصل مع الآخر لا يستلزم مساواة جوهرية معه، لكن المساواة التوقيتية تعتبر من المهام العظمى في علم النفس البيني والعلائقي، فعندما يُنجز هذا التساوق نكون قد أنجزنا مقومات الانتساب الجوهري»[99] كما يرى باشلار، وهو ما تحاول أن تنجزه أو توحي به الميديا والوسائط البصرية الآن.

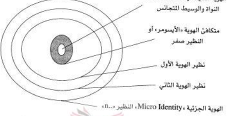
تمثل هذه العناصر مكونات لا تتحقق الهوية من دون توافرها. وهي تصف إمكان خلق هوية على الجانب النظري، ونطلق على هذه المرحلة الإمكانية «Possibility». وقد تعاملنا في هذا الطرح مع الزمن بوصفه علامة على المستوى السيميائي، ونلاحظ هنا أن المكونين الثاني والثالث يرتبطان بالجانب المعرفي للمفهوم، لذا تناولنا هذا الجانب أولا قبل البحث في علاقات الجانب الأنطولوجي بالمعرفي في بنية الهوية.

يقتضي وجود الهوية على المستوى الأنطولوجي، إذن، توافر سمتين لمكونها الأول، وذلك في سياق نظريتنا في النوع النووي: الأول جماعة تؤمن بما تظنه عن نفسها وبحقيقتها التاريخية وانتمائها لها، والثاني مكان بمكنه أن يحتضن هذه الجماعة ويربطها برباط ثقافي وبيئة اجتماعية تعد وسيطا تحيا بواسطته مكونات هذه الهوية على المستوى المعرفي، ليتحقق وجود الهوية على المستوى الأنطولوجي، وتغذي بقاءها على المستوى الكرونولوجي. «فالتقدير أو الاحترام الذي يوفره التراث هو شكل جزئي من أشكال التقمص «Identification»[100]، أو«تعيين الهوية» و«التماهي»، فللزمن أهمية كبيرة في تحليل عملية الإنتاج وعمليات التحول في المجتمع، على مستويات رمزية ومادية مختلفة.

يمكننا تشكيل بنية مفهومية للهوية بافتراض وجود نواة تجذب نحوها في مدارها الأول سمات قارة استخلصناها - عبر الاستبعاد - من مجموع السمات والخصائص الواصفة لهوية ما، ليظل الثابت من هذه السمات ما ظل ساكنا منها في تقاطع الشعريات المختلفة للهويات التاريخية المتعددة، وفي تجلياته المختلفة في فترة تاريخية، أي في زمان ومكان بأعينهما - وهو جزء تطبيقي لم يدرج في هذا البحث - هنا نكون قد حددنا من التجليات المتحققة للشعريات المختلفة المكونة للهوية الواحدة ما نطلق عليه المكونات البنائية، وتقع المكونات الجمالية المتشكلة من المتكافئات «Isomers»[101]، والنظائر «Isotopes»[102]، في مدارات متتالية بعد المدار الضام للمكونات البنائية، كما هو موضح في الشكل ٢، فإذا

افترضنا أن المساحة الصغيرة ذات اللون الرمادي الفاتح هي النواة، التي تحتوي على الوسيط المتجانس للهوية، وفي حالتنا هنا «الإنسان الحي»، بالإضافة إلى المكونات البنائية، وهي وجود مكان (قِبْلَة) تكون محلا لإسقاط وتداول رمزيين، وما يتبع هذا المكون من نتيجة مباشرة: حنين إلى الماضي، يغذيه المتخيل، ويشكل تصورا ما لهوية ما عن ذاتها مفعما بالولاء. وإذا افترضنا أننا أضفنا إليها التلقي الحادث من هويات أخر، وما يمنحه من طاقة جديدة على مستوى التأويل لكل عنصر من عناصر النوع النووي، فإن مساحة جديدة ستظهر ممثلة لما نسميه متكافئ الهوية «Isomer»، وهي المساحة التالية ذات اللون الرمادي «الأدكن»، حيث يشكل المدار «S» المحيط بالمساحتين المتكافئ (الأيسومر)، والنواة، الحد الأدنى لقيام نظير الهوية «Isotope»، وسنطلق عليه عندئذٍ النظير «صفر»، الذي يعد في طرحنا هذا بداية المستوى المعرفي للهوية.

نلاحظ - عبر هذه البنية - أن أي مدار بعد ذلك، تزيد مساحته على المساحة التي قبله، فتتزايد سماته الثانوية الفارقة، ويضم طاقة جمالية وملامح أكثر وفرة من المدار الذي قبله مشكلا نظيرا جديدا للهوية «Isotope»، وهكذا، وكلما ابتعد النظير عن النواة، زادت طاقته. كما يتبين لنا أنه لا يوجد حد لعدد النظائر الممكنة لهوية ما، فيكفي إضافة عنصر جمالي تتخذه هوية ما حتى يتشكل نظير جديد، وهكذا دواليك. ونخلص من هذا الوصف بالقانون التالي: «المكونات المعرفية لنظير أي هوية «Isotope» تزداد كلما ابتعدنا عن نواة النوع»، ذلك لأن الهويةِ تكتسب بشكل دائم مكونات جمالية جديدة، تزيد من قدرتها وطاقتها الكلية، مثلما تزيد من اختلافها عن باقي الهويات التي تشترك معها، مما يزيد من التباينات كلما تم الابتعاد عن المركز، لتبدأ الهوية في تحولها من كينونة متغيرة إلى وهم متخيل، يدفعه فهم ما إلى حسبانها ماهية! مما يجعلها أداة عزل واختزال، وتفرقة واختلاف على مستوى المجتمع الواحد أيضا! تقبل هذه البنية الموضحة في الشكل ٢ التطبيق على الهوية بتجلياتها المختلفة الممتدة بين الهوية الجزئية الفردية والهوية الكلية الإنسانية، مرورا بالهويات القومية، حيث تتغير الهوية الفردية عندما يكتسب الفرد عنصرا جديدا مكونا نظيرا جديدا لهويته... وهكذا. أما على المستوى الجماعي فالتغير ذاته يحدث ولكن بوتيرة أبطأ، لأنه يرتبط بمنظومة قيم راسخة جمعيا يحتاج تغييرها - عبر اكتساب مجموعة جديدة من القيم والمعتقدات والعادات - إلى وقت أطول. هكذا لا يمكن حصر احتمالات إنتاج هوية من هوية أخرى فردية أو جماعية على المستوى المعرفي، فالاختلافات قائمة وتتحرك من هوية الفرد وعلاقتها بذاته، إلى هوية الفرد وعلاقتها بنوعه الإنساني، ومن هوية جماعة بشرية بجماعة بشرية أخرى إلى هوية المجموع الإنساني، بل المجموع الكوني الذي يشمل ماهيات غير بشرية. حيث تتعدد العوامل المؤثرة في هذا الإنتاج وتتشابك، من مكان وزمن، ونتاجهما الرمزي والثقافي إلى آخر.



الشكل (٢)

نستخلص من الشكل ٢ أن:

متكافئ هوية ما (النظير صفر) = [فاعل دلالي محل لإسقاط واستهلاك رمزيين ارتباط بتاريخ ما يولد فهما معينا للزمن] + [تلقي ١ تلقي ٢ تلقي ٣]

يمكننا إذن توضيح آليات التعدد في هوية ما من خلال المعادلات الآتية:

نظير هوية «Isotope» «أكبر من أو يساوي» ≤ متكافئ الهوية «Isomer»

نظير هوية١ = متكافئ الهوية + سمة ما مثل «تعليم مختلف».

نظير هوية٢ = متكافئ الهوية + لون بشرة مختلف + زي مختلف.

نظير هوية ٣ = متكافئ الهوية + لهجة + لون بشرة + عادات مأكل + تقاليد.

نظير هوية = متكافئ الهوية + ... + ... + ... + ... + ... إلخ

إذن:

نظير هوية ١ «لا يساوي» ≠ نظير هوية ٢ ≠ نظير هوية ٣ «لا يساوي» ≠ نظير هوية n.

وتشير n إلى عدد لا نهائي من النظائر الممكنة للهوية الواحدة على المستويين الجزئي والكلي.

وعلى الرغم من احتواء كل نظير هوية «SIsotope» على المتكافئ «Isomer» ذاته، فإن كل نظير من هذه النظائر يختلف عن النظير الآخر، الأمر الذي يفسر لنا الاختلافات اللانهائية للهويات الممكنة على مستوى ما يُسمى الأنا الفردية، مرورا بالوطن الواحد، وانتهاء بالهوية الإنسانية، حيث تعدد شكول الأنا في عملية لا تتوقف، لذا لا يمكن القبض المعرفي عليها إلا ارتباطا بلحظة تاريخية بعينها، بسبب ما كشفته هذه البنية من ترحيب نظير أي هوية بدخول عناصر جمالية جديدة عليه بشكل دائم، مع بقاء متكافئ الهوية ثابتا، حيث يترتب على ذلك تغيير علائق مكونات النظير، وتأويلاتها المختلفة في أثناء أي تفاعل إنساني مع محيطه بمختلف مفرداته، على المستويين الجزئي والكلي.

يتضح لنا:

- إن المتكافئ «Isomer» عنصر مشترك في نظائر الهويات المختلفة كلها، وإن هذا المتكافئ هو عنصر مشترك في البشر جميعا.

- إن التلقي عنصر حاسم في قيام متكافئ الهوية «Isomer»، وانتقاله من مستوى أنطولوجي إلى مستوى إبستمولوجي، ويُحدث هذا التلقي معرفة الآخر على مستوى الأنا في علاقاتها بذاتها، وعلى مستوى أنا أخرى.

- إن التلقي يغير طبيعة النوع النووي ووسيطه المتجانس «Homogeneous Medium»، على المستوى المعرفي، عبر انفتاح التاويلات المختلفة لكل عنصر من عناصره، مما يخلق أفقا متعددا من التوقعات والتأويلات لمن يسمى الآخر، بشكوله الفردية والكلية كافة، على رغم إمكان وجود انطباع معين، أو إدراك مهيمن، يتشكل عبر عملية معقدة من الاختزالات.

- إن متكافئ الهوية «Isomer» يظل في هيكل هذه البنية مستوى نظريا وتجريديا فقط، وإن التعبير عنه يبدأ من النظير في درجة الصفر «Isotope 0».

تقبل الهوية التعريف أو التحديد عند قيام المقارنة بينها وبين هوية أخرى فقط، أي في نطاق وجود آخر أختلف معه وعنه، ويصبح وجود الآخر واحدا من الأسس التي تقوم عليها الهوية على مستويي النص والتطبيق، لأن الآخر عنصر لازم لتشكيل متكافئ الهوية، كما أوضحنا في طرحنا السابق، فالآخر هو العنصر المؤثر في منح الهوية جانبها المعرفي، عبر آليتي التلقي والتأويل! إن تحقق الهوية لا يمكن أن يتم إلا في وجود من يقوم «بالتلقي والتأويل»، أي أنه بالضرورة يقع موقع من يسمى الآخر حتى لو كان «الأنا»، وهو عنصر يجب وجوده قبل تحقق أي هوية على المستويين الوجودي والمعرفي، وعلى الجانبين الجزئي والكلي، هنا تتحول الإمكانية «Possibility» إلى الإمكانية في حالة الفعل

«Possibility in Action»، ويتكون ما نطلق عليه متكافئ الهوية. هكذا لايكونُ المفرد هوّية دون وجود الآخر، لأن إحدى دعائم وجود الهوية على المستوى المفهومي لهذه البنية، وجود آخر أختلف معه، حتى لو كان هذا الآخر شكلا ما مما أسميه الأنا، أي أن الآخر هو أحد الأسس التي يقوم عليها جزء من هويتي، وهو يبتدئ من أنا، وينتهي بجماعة أو أمة. وحين تدخل مكونات جمالية «تاريخية» جديدة على المكونات البنائية، مكونة نظائر «Isotopes» متعددة للهوية الواحدة، يبدأ الاختلاف في الهوية الواحدة على المستويين الفردي والجماعي، خالقا التعدد بسبب التباينات الحادثة في المكونات الجمالية، أدى غياب هذا التحديد بين البنائي والجمالي الذي طرحته نظرية النوع النووي، إلى الخلط العام بين البنائي في هوية ما والجمالي التاريخي فيها، الذي قد يختلف من بيئة ثقافية إلى أخرى، سواء في المجتمعات المختلفة، أو في المجتمع الواحد، فكل نظير للهوية الواحدة من هذه النظائر سيختلف جماليا وتاريخيا عن النظير الآخر.

استنادا إلى هذه البنية يصبح عدد النظائر المحتملة لأي هوية غير قابل للحصر، بسبب ميل الهوية إلى استقطاب عشرات العناصر الجمالية الجديدة، واستقبالها في عملية تماشج كلية تمنحها وفرتها وشمولها، وتحدد درجة مرونتها في علاقتها بالتاريخ، بالزمن وبالمكان. هكذا تختلف هذه النظائر من بيئة ثقافية في مكان ما وزمانه إلى بيئة أخرى، مع وعي هذا الطرح بالإمكانية القوية لسيادة نظائر قوميات ذات تقدم حضاري قوي على نظائر قوميات أقل تقدما، الأمرُ الذي قد يسبب تشوه الأخيرة تدريجيا أو استلابها، كما يتم ذلك أيضا على مستوى الهوية الفردية في انقساماتها، حيث يتغلب نظير على نظير آخر على المستويين الجزئي والكلي في جدل لا يتوقف.

● **جامع النظير «Arch-isotope» ومَجمَع الهويات:** بدت الذات الإنسانية في العصر الحديث مقيدة، تفتقد الحرية إلى حد مدهش، بعد أن أصبحت النتاجَ الأيديولوجي لعلاقاتِ القوة في مجتمع معين، غيرت السلطة طبيعتها منذ منتصف القرن التاسع عشَر، وأصبحت سلطة مباشرة، مفتوحة، يحس بها الجميع، «سواء قامت على العقل أو على غير ذلك»، ولكنها مع ذلك غير محددة أو مُسمَّاة، غير مرئية، تُخضع الإنسان، وتُفقِده الاحساسَ بذاته، ليصبحَ جزءا من «شيء» هذا الشيء هو الربح/ السوق! أما الآلية التي تشتغل بها هذه السلطة غيرالمسماة فهي التطابق «Conformity»، فمن يملك السيطرةَ هو القطيع الذي ينتمي الفرد إليه، الذي يجب أن يتطابقَ معه. إن مصدر الإحساس بالانتماء هو التطابق أو المماثلة، والصورة المتخيلة للأنا عند كل فرد ينتمي إلى جماعة بعينها، أيا كان حجمها، وهي سمة من السمات الشائعة التي يتم عبرها التحكم في الفرد بمفهوم المطابقة مع الجماعة، في الأنظمة السياسية والاقتصادية الحديثة[١٠٣] .

يهيمن في كل عصر أو بيئة ثقافية عدد كبير من نظائر هوية ما «الأيسوتوب» على الحقل الثقافي، هذا الذوق الذي سيتخرج فيه - فيما بعد - ملايين الأفراد «حياة البيت»، مشكلين مجتمعات متعددة يؤثر في وعيها الحضاري أشكال الإنتاج التي تتبناها، وأنماطها: «حياة العمل»، حيث يتم التشكل عبر الاحتكاك المستمر منذ الميلاد بهذه النظائر، التي يساعد على سيادتها الإعلام، بدائيا كان أو متطورا، بالإضافة إلى التقاليد التعليمية والكلاسيكية السائدة، لتتحول تدريجيا إلى قوانين وأعراف راسخة يُعْتَمَد عليها في تأويل من يسمى الآخر/ الأنا والتعامل معه، لتتشكل شبكة دوال تختزنها الهوية يبدأ بها تحول التاريخي/ الجمالي تدريجيا إلى بنائي في مستوى ما من مستويات الوعي، مختزلا الواقع إلى مظاهره، والوجود إلى جمالياته وسماته التاريخية، وذلك بعد رسوخ التقاليد والأعراف المرتبطه بهوية ما على المستويات الجزئية التي سبق تناولها، نطلق على شبكة هذه النظائر التي حدث تراكم نوعي لها في مكان محدد، وفي زمن بعينه مصطلح جامع النظير «Arch-isotope»، الذي يخلق فضاء من المفاهيم والتصورات، والقيم الثقافية التي تلعب دورا بالغ التعقيد في مقاومة أي خروج طموح ومؤثر من هذه السيطرة، والأمثلة على هذه القوانين والتقاليد التي قيدت حركة التغيير بسبب آلية عمل جامع النظير «Arch-isotope» في الوعي الجمعي - في تاريخ البشرية وخطاباتها النظرية أكثر من أن تحصى، وهي شائعة إلى الدرجة التي تُعفينا من ذكرها. وتشكل مجموع هذه التجليات في فترة زمنية بعينها نطاقا معرفيا يسيطر على اتجاهات التطور، كما يسبب خلطا معرفيا بين المكونات البنائية التي تتسم بالثبات النوعي، والمكونات الجمالية التي تتسم بالتاريخية والنسبية، على نحو يؤدي إلى غياب التمييز بينهما. غالبا ما يحدث ذلك نتيجة طول الإنتاج والاستهلاك لهذه النظائر «الأيسوتوب»، وتشكيلها ما يسمى جامع النظير «Arch-isotope». وإن كنا نرى أن سيادة قيم ما في مجتمع بعينه، لا تعني كفاءة حكمها النقدي على ما يخالفها، مهما كانت شدة سطوتها.

يمكن القول إن بنيات الهوية المختلفة تتحرك بين قطبين هما الهوية الجزئية «أو الفردية» «Micro Identity» والهوية الكلية «Macro Identity» يحكم مفاهيم الهوية بين هذين القطبين في كل فترة تاريخية ما نطلق عليه جامع النظير «Arch-isotope» الذي يشكل - في تعالق نظائره - نسيجا مسيطرا على تشكيل الوعي العام في هوية ما على مستوييها الجزئي «Micro» والكلي، «Macro»، ممارسا سطوته على آليات الإنتاج والتلقي بنوعيه المادي والثقافي، في فترة تاريخية، وفي مكان ما وزمن، مسببا في الآن ذاته عجزا في اكتشاف المكونات البنائية في النظير «Isotope»، وقصورا في مساءلة ما يوجد في المساحة الممتدة بين البنيوي والجمالي بتداخلاتهما، بل يزيد كثيرا من أهمية المكونات الجمالية بشكل يطغى على أهمية المكونات البنائية فيه.

● جامع المتكافئ «**Arch-isomer**»: يدفع هذا المهاد النظري طرحا يرى أن للهوية ثوابت نسبية تفتقر إلى المرونة والتحول، فمعظم ما يطلق عليه تحولات هي محض نظائر تحتفظ بالمكونات البنائية ذاتها، مع اختلاف المكونات الجمالية، وتؤكد هذه البنية أن الهوية يحكمها على المستوى التعاقبي «Diachronique» حركتان:

- **الأولى**: التوالد، وهي العملية التي يتم فيها اجتماع المكونات البنائية لاثنين من المتكافئات «Isomer»، مكونة ما نطلق عليه جامع المتكافئ «Arch-isomer»، منشئة نوعا جديدا نتيجة لاتحاد مكونات بنائية تنتمي إلى متكافئين مختلفين، ولحسن الحظ لم يجد العلم وسيلة لتطبيقها على الإنسان بعد، وإن كان الخيال العلمي الذي جمع في اجتهاداته بين الخلية الحية والروبوت (الإنسان الآلي) لم يتوقف عن التنبؤ بقرب الوصول إلى ما يتكون من أكثر من متكافئ، إلى إنسان مصنَّع، وهو فضاء علمي مهم مازال البحث فيه مستمرا، في علوم الاتصال والتحكم «Cybernatics» بخاصة، وإن كنا نظن أن تحقيق ذلك غير مستبعد في نهاية القرن الحالي، بعد تداخل علوم الهندسة البيولوجية، والاستنساخ، والهندسة الإلكترونية، وإن ظل هذا الحقل منتميا إلى فضاء الخيال العلمي إلى الآن، ولكنني أتوقع حدوثه على المدى الزمني القريب.

- **الثانية**: التطور، حيث يطرأ تقدم هائل على هوية ما بسبب طول الممارسة وتعددها على المستويين الكمي والكيفي، مما يؤدي إلى خلق انزياحات مؤثرة في مكوناتها الجمالية، خالقة نظائر جديدة «Isotopes»، تصل إلى درجة عالية من الترابط ثم الاكتمال، سواء تجلى هذا في تحقق بعينه، أو تجلى ذلك في تحققات مختلفة تقع تحت القوس الجمالي لما نطلق عليه جامع النظير، ويشير هذا الوعي إلى حركة اكتمال لا تتوقف، في هذه الحالة تتحرك الهوية كي تصل إلى أعلى مراحل تطورها، مما يسبب لها تقمصها لأنا مترابطة واحدة «Monolithic» «متراصة»، فتبدأ في توظيف معرفتها، والإحساس بالاختلاف عبر مبدأي الثبات والخصوصية، بعد أن تحول تصورها عن ذاتها إلى وعي عام اتسم بالإطلاقية، واختزل الواقع في تعدده إلى ثوابت، محولا الهوية المتسمة بالكينونة والتغير إلى ماهية متسمة بالجمود والثبات، فيبدأ الإقصاء وتبدأ عبره محاولات الهيمنة بشتى الوسائل الممكنة بما فيها الاعتداء والحروب، التي يرافقها اختزال الهوية إلى ماهية، والتعامل مع البنائي والجمالي فيها بوصفهما شيئا واحدا.

كما يحكم هذه البنية على المستوى الآني «Synchronique»، مبدآن:

أ - **مبدأ «الثبات»**: ونقصد به وجود نظام رمزي يتخيله من هم في بنية هذا النظام، بوصفه نظاما قارا، تتحلق حوله الجماعة، ويتسم بالثبات في مخيالهم، يؤمنون باشتراكهم فيه، ممثلا شكلا من أشكال الأسطورة الجماعية، كونه بنية رمزية تدور عناصرها حول موضوع يمكن تمثُّله بوصفه نظاما سيميولوجيا ثانيا بمفهوم بارت، بحيث يمكننا أن نعده أسطورة.

ب - مبدأ «**الخصوصية**»: فخصوصية هوية ما تعني اختلافها، الذي يؤكد قوتها الرمزية بوصفها متخيلا، هذه القوة التي ترتبط ارتباطا خاصا بشكل خاص من أشكال المعرفة، ولا نقصد بالقوة هنا مفهومها المادي المباشر، بل نقصد مفهومها الرمزي الذي يقبل الترجمة إلى تأثيرات مادية مباشرة عند التوظيف السياسي أو العقيدي له، «فالقوة لا يمكن تصورها أو إدراكها بوصفها شكلا أو صورة منفصلة عن المعرفة (...) إن ممارسة القوة تخلق موضوعات جديدة للمعرفة، أما المعرفة فتنتج دوما قوة مؤثرة»[104]. الأمر الذي قد يفسر الأسباب التي تدفع حاملي الهويات الضعيفة، أو حاملي الهويات التي خضعت إلى استعمار استيطاني طويل إلى المحافظة على هوياتهم، لأنهم يظنون أنها الأقوى والأكثر تمايزا، غالبا ما يتمسك حاملو هوية ما بأسطورتهم لأنها تضفي عليهم وجودا مميزا يَسِمَهُم بفضائل وإيجابيات، بخصوصية كونية يتمتعون بها دون غيرهم.

عودة إلى العولمة والهوية

كنا قد أشرنا إلى وجود خطاب دولي متعدد وشديد التأثير، يهتم بالهوية الفردية على حساب الهويات الجماعية، معاديا المفاهيم القومية التي تتوخى المحافظة على خصوصيات جماعية لشعب أو مجموعة من الشعوب، مؤمنا بالتعدد - القائم على الأسس الجزئية «Micros»، التي غالبا ما تؤدي إلى تفتت التكتلات، وإضعافها، ويظل السؤال المرتبط بهوية الدولة أو مجموعة الدول التي تملك قدرة السيطرة المعرفية والإعلامية على هذا الشتات مفتوحا للاجتهاد، ولمعاينة البعد الأيديولوجي في الثقافي، وهو سؤال قوة بامتياز، ولكنه سؤالٌ ما بعد حداثي، يظل دوما خَفِيًا بالتباسه. ومعرضا لاحتمالات وقوى تقوم على المصادفة! وإذا ما ربطنا هذا التناول بسياق العولمة نكتشف أن حراك العولمة القادم يتحرك من مفهومنا عن النوع النووي للهوية في اتجاهين: **الأول** جذب النظائر إلى أعلى مستوى جمالي وتاريخي ولحظي لها، والاستفادة من هذا التعدد على مستويات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، حيث تثبت الكثير من الدراسات الاختبارية أن بإمكان التعرض للاتصالات أن يبدل المواقف كثيرا، وهناك نسبة تقع بين ثلث الجمهور المعرض للاتصالات ونصفه يبدل رأيه أو مواقفه [105]. **والاتجاه الثاني** وهو نتيجة للأول، يتمثل في مضاعفة التعدد الكبير لهذه النظائر، وتركيز الاختلافات الجمالية والثانوية إلى حد هائل، وهو ما يقابله تسييس المفاهيم الداعية إلى احترام الخصوصيات الفردية المطلق والتعددية الثقافية وغير ذلك، بحيث يقل عدد القاطنين في أي مستوى من مستويات الهوية إلى الحد الأدنى. وعلى الرغم من أن الهوية الكلية «Macro Identity» تكون دوما كامنة في أي نظائر تتشكل في هوية ما مهما وصل حد اختلافاتها، فإن الوعي بهذا المتصل بين جميع الهويات المختلفة، ومن قبل

هذا التعدد الهائل للهويات الجزئية «Micro Identities» شيء آخر، من هنا يأتي كلامنا عن أحد أسباب التوتر، وضبابية الرؤية والحكم، التي يقوم فيها جامع التنظير بالدور الرئيس في ذلك. حيث تختلف هذه النظائر من بيئة ثقافية في مكان ما وزمانه إلى بيئة أخرى، وإن كان من الخطأ أن نتغافل عن الإمكانية القوية لسيادة نظائر لهويات ذات تقدم حضاري قوي على نظائر لهويات أقل تقدما، الأمر الذي قد يسبب اندثار الأخيرة تدريجيا على مستوى بنائها الرمزي واستلابها. وهو الوجه السلبي لحراك الهوية التاريخي غير المدروس. أوالخارج عن إطار الوعي، والسيطرة.

تبدو الثقافات المقاومة في هذا السياق - حين تفرض العولمة ذاتها بوصفها حضارة(*) - عائقا أيديولوجيا. من هنا تأتي أهمية عامل الثقافة المقاومة في ثقافات الأطراف القادر على إحداث تغيير في سياسات العولمة الحالية، مما يخلق بعدا جديدا، وهو التأثير العكسي على العولمة الناتج من مقاومة ثقافات الأطراف، تلك الثقافات التي يغذيها الحنين إلى ماضيها الحضاري بخاصة، ويدعمها الولاء. ومع تسليمنا المسبق بوجود فروق كمية وكيفية كبيرة في القوى - فإن المقاومة هي السبيل الوحيد لإحداث توازن، خصوصا للطرف الأضعف، نحن نرى أن الحوارَ صدامٌ. لكن الفرق بينه وبين الصراع العسكري يكمُنُ في نوع القوة المتحاوَر بها ودرجتها، أي أن كلا من الصدام والحوار ينتميان إلى المجال ذاته. وهو أمر في وجهة نظري لا مفرَّ منه لأن المتحقق من نتائج، عبر الحوار - ووسيلته الأولى اللغة المنطوقة والتفاوض - لا يمكن أن يكون مثمرا، وذا فائدة إلا حين يكون تعبيرا عن واقع القوى الموضوعية خارج غرفة التفاوض، أو طاولة المداولات. ولأن هذه القوى متفاوتة بشكل هائل بين دول المركز ودول الأطراف، فإنه من

(*) ربما لا يكون بريئا ما حظي به مصطلح صدام الحضارات في طرح صموئيل هنتنجتون من نقاشات، وما توافر له من مساحات إعلامية وتناولات أكاديمية. وكنت أرى - حينئذ - أن هذا المصطلح يهيئ الوعي العام لما سوف يكون، بدلا من أن يصف ما هو كائن بالفعل. كان هذا الطرح تجليا واضحا ودالا على توظيف الخطاب الأكاديمي في توجهات سياسية تسعى عبر جماعات مصالح، أو مراكز قوى غربية: سياسية أو أيديولوجية أو اقتصادية أو علمية، إلى إفساح مكان لتطلعاتها في خارطة التوجهات السياسية للقوى الكبرى، وشكول أدائها السياسي، في العلاقة بينها وبين العالمين العربي والإسلامي بخاصة. نظرا إلى ما يملكه العالمان من قوة عقائدية كامنة، وموارد اقتصادية معطلة، وأفكار ملأى بمخزون حضاري، يمكنه أن يطرح إسهاماته الخاصة، والمختلفة في الحراك الثقافي العالمي، بما يملكه هذان العالمان من مجال اجتماعي ونفسي، وما يشغلانه من حيز ثقافي خاص له ماضيه التاريخي والحضاري. يخفي مصطلح صدام الحضارات بين جنباته توجها عنصريا يخاصم الهويات الثقافية القومية والعرقية الأخر، حيث قوّى هذا المصطلح ومظاهره الفكرية والثقافية والسياسية من صلاحية التصور السلبي العام عن الآخر - خصوصا العربي أو المسلم - في المجال النفس - اجتماعي الأوروبي، كما دعم المنطق العام لهذا التصور في حركته التي بدأت تتخذ تجلياتها العنصرية تجاه هوية الشخصية العربية أو الإسلامية المرسومة سلفا، والمُعَدّة للتسويق الإعلامي، ساعيا إلى تعميم نموذجه الخاص بوصفه النموذج الوحيد الصحيح والقادر على خلق نموذج إنساني متحضر، من دون مراعاة حقيقية لخصوصيات هويات ثقافية مختلفة، مفضلا «الصدام» على التفاعل من جهة، ومتخوفا من الحنين الحضاري إلى ماضي العالم الإسلامي والعربي - بشكل خاص - والفارسي والصيني والهندي بشكل عام، وما قد ينتجه هذا الارتباط الحنيني من ثبات معياري لقيم ومفاهيمَ تمثل وجها من أوجه المقاومة الحالية للنموذج الحضاري الأمريكي الأوروبي، كما أنها تشكل - على المستوى النظري الاحتمالي - عالما ممكنا جديدا قابلا للوجود إذا ما استثمرت القوى الكامنة في هذه الثقافات.

الصعب على شرائح اجتماعية من دول الأطراف أو فئات وجماعات عقائدية وقومية أن تظل تحت سيطرة حوار شفهي ومسالم، وهم يرون أنفسهم ضحية لسياسات العولمة. ففي زمن ما يسمى العولمة لم يكن في تاريخ الإنسانية «مثل هذا العدد من الأشخاص الذين تطحنهم شروط العمل، أو في الجانب المقابل العدد نفسه من الأشخاص المحرومين من العمل والمتطلعين إليه، حيث ينتفع انتفاعا كاملا بسياسات العولمة هذه عدد محدود من البلدان، بل عدد محدود من الطبقات في هذه البلدان»[106]. استنادا إلى ذلك، يؤكد باحثون منهم جاك دريدا أنه «لا توجد عولمة، وذلك لأنها ليست غير وهم، أو حيلة أو سلاح بلاغي يخفي الاختلال المتزايد والتعتيم الجديد، وهي لا تدل على شيء إلا غياب الاتصال (...)، ولا تعدو أن تكون شيئا سوى التراكم الضخم للثروة ولوسائل الإنتاج والوسائل التيليتكنولوجية، لا تعدو أن تكون شيئا غير التسلح العسكري فائق التحديث، وهي تتمثل في استحواذ عدد قليل من الدول والهيئات العالمية على كل هذه القوى»[107]، وعلى الرغم من وجاهة هذا المنحى فإن آثار العولمة على الوعي الإنساني المعاصر والتي أشرنا إليها في بداية هذا البحث تغنينا عن الرد المسهب على هذا الطرح الخاص بوجود العولمة من عدمه.

فإذا ما أردنا أن نستشرف مستقبل التغيرات المحكة على هذا المفهوم في إطاره التاريخي وعلاقته بالمكان، فيمكننا القول إن مفهوم الهوية في المدى المنظور يتشكل عبر مراحل ثلاث تتداخل بعض سماتها ولكنها على المستوى الإجرائي تقبل التقسيم الآتي:

١ - في المدى الزمني القريب يتغير مفهوم الهوية ليواكب الفضاء الثقافي والسياسي الذي تحاول أن تضع حدوده سياسات العولمة من خلال الشد والجذب في العلاقة بين سياسات الاندماج السريع والسياسات التي تتخذها ثقافات المقاومة، خصوصا من العوالم التي كانت أراضيها مهدا لحضارات سابقة أثرت في التاريخ الإنساني، يمكن أن تتضمن العولمة تحويل الخصوصية إلى نطاق كوني لا تخصيص الكونية فحسب «وبينما تتضمن العملية الثانية موضوع الحقيقة الكونية أو العالمية، فإن العملية الأولى تتضمن التقييم العالمي للهويات الخاصة»[108]، وهو أمر سيظل رهين قدرة الثقافات المقاومة على التأثير.

٢ - في المدى الزمني المتوسط، وهو ما لا يمكنني تحديده ولكن يمكنني الإشارة إلى سماته؛ هو المنظور الذي تصل فيه سياسات العولمة إلى درجة من الاستقرار والسطوة على الأفكار ومختلف مناحي الحياة، وهي المرحلة التي أسميها في هذا السياق مرحلة العولمة العليا «Ultra-Globalization»، التي تصل فيها إلى نسبة مرتفعة من الاكتمال على المستوى الجمالي، حيث يصبح كلٌ من مفهوم الهوية الإنسانية الكلية، ومفهوم الهوية الفردية الجزئية

مسيطرا على الجانب العملي لهذا المفهوم. أما حراك هذين المفهومين على المستويين الإقليمي والدولي فيظل رهينا بقوة تأثير ثقافات المقاومة، وقدرتها على فرض أنفسها، وإزاحة بعض المفاهيم المهيمنة عن مواقعها التي احتلتها في المرحلة الأولى السابقة.

٢ - في المدى الزمني البعيد، تنشأ المرحلة التي أطلق عليها ما بعد العولمة «Post-Globalization» - خلافا لأي استخدامات لهذا المصطلح في أوراق بحثية غربية - هي تلك المرحلة التي يبدأ فيها التغير في المفاهيم الأسياسية في سياسات العولمة، لتصبح العولمة حينئذٍ مرحلة تاريخية من مراحل التطور الإنساني، حددتها سمات تم تجاوزها بشريا على المستوى الحضاري. وإن كنا نظن أن جُمَّاع هذه المفاهيم المرتبطة بالهوية في مراحل العولمة المختلفة ستظل محكومة بالبنية النظرية المركبة التي قدمته هذه الدراسة. وتجدر الإشارة إلى التقلص المتنامي لمساحات الاختيار بالنسبة إلى دول الأطراف، فمن الصعب حصر فداحة الأضرار التي يسببها أي طرح ينادي بالانغلاق الثقافي! إذا عرفنا أن حجم المعارف الإنسانية يتضاعف بشكل شديد التسارع»، إن تخلف عام لم يعد يحسب عاما بل قرونا كاملة بسبب التنامي الهائل الذي يشهده العالم في النمو المعرفي، ربما تكون هذه المعلومة كافية للإشارة إلى القوة التي تتمع بها الثورة المعلوماتية الجديدة، التي تحاصر الاختيارات الاستراتيجية لمجتمعات الأطراف في مدى شديد الضيق، ويفرض عليها، في الوقت ذاته، عددا من التحديات التي لا يمكن الاشتباك معها دون تمكين موضوع الهوية الثقافية في سلم أولوياتها الاستراتيجية، يشُدُّ هذا التحليلُ انتباهَنا إلى موضوع التوظيف السياسي لهذا المتخيَّل(*)، حيث تلعب وظيفة التخيل المؤسسية دورا مركزيا في قيام الدولة وفي الإنتاج السياسي بشكل عام، مما يتطلبُ الانتباهَ إلى مستويين لا مستوى واحد، ونحن نتكلم عن علاقة هوية ما بالعولمة، وطرائق الحوار مع ما تطرحه سياساتها: **الأول** وهو المستوى الآنيّ «وهو ما يحدثُ الآن، حيثُ تتعاملُ معظمُ الأنظمةِ مع واقع العولمة في علاقاته بالهوية، وما تفرضه ثورة الاتصالات الحديثة من تغيير حثيث لخصائص سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية لشعوب متعددة بوصف القائم واقعا مستمرا، دون تفريق بين التسليم بالواقع ومحاولة تغييره، وبين الاستسلامِ لهذا الواقعِ، وترسيخِه تاريخيا» أما **الثاني** فهو المستوى التعاقبي، الذي يتعامل مع ما نحن فيه الآن بوصفه مرحلة تاريخية، من مراحلِ الصراع الحضاري الذي يقع فيه التوظيف السياسي لمفهوم الهوية موقع المركز، الأمرُ الذي يدفعُه إلى أن

(*) تقع الآن الهوية/ الثقافة العربية تحت وطأة ضغوط متباينة حيث يتم انتقالها من فضاء، هيمن عليه الجانب القومي الذي لم يكتمل على المستويين النظري والممارسي، إلى فضاء تتنازعه مجموعة من القبضات القوية: أقواها قبضة العولمة، وهي أشد القبضات وطأة، أما القبضة الثانية فهي قبضة الفكر السلفي بنزعاته المتطرفة، الذي يهدف إلى تذويب الهوية القومية في يوتوبيا عقائدية لا تفرق بين النص والممارسة، بين الدين والتدين، في اتجاه معاكس تماما للتطور الحادث في مسير الهوية/ الثقافة اليهودية - على سبيل المثال - التي شهدت تغيرا منظما ومدروسا لتحول هويتها من ديانة إلى قومية.

يوازن فعل الهويات الأضعف مع القوى التاريخية الكامنةِ فيها، والتي يمكنُها أن تغيرَ هذا الواقع، مما يستدعي السؤال عن «ما بعد العولمة!»، الذي يخرج عن نطاق هذا البحث.

عالج هذا البحث الهوية على المستوى المعرفي، بوصفها ثقافة تشدها الحركة، لذا يتجه بصرُها دوما إلى الثقافات التي تملك طرحا فاعلا، تلك الثقافات التي يكون - طرحها - أسرع في تفاعلاته مع زمنه المعيش من الثقافات التي تحمل رؤى أقل حراكا وأكثر تقليدية، «فالهوية الحديثة هوية منفتحة، لأن الفرد الحديث يدخل حياة الكبار وله مقدرة موضوعية هائلة على تغيير الهوية، فثمة وعي ذاتي وتهيؤ لهذا التغيير، وهكذا تكون الحياة هجرة إلى عوالم اجتماعية متباينة، وإنجازا متواصلا لجملة هويات ممكنة»[109].

الخاتمة

لم يكن من أهداف هذا البحث الوصول إلى تعريف شامل جامع لمفهوم الهوية، حيث كان مدخلنا في أساسه هو أن نعدّ الهوية عملية «Process» من التشكل المستمر، أي أنها كينونة بالمعنى الصحيح لمفهوم الكينونة، وجود حي، دائم التغير، لكن ما أردنا الوصول إليه، ونحن نتلمس العناصر المكونة لبنية الهوية، هو طريقة العمل التي تعمل بها من جهة، والطرائق التي يمكن أن يتشكل المفهوم بها استنادا إلى عناصر محددة تتصف ببعض الثبات النوعي من جهة أخرى، حيث ارتكز مبحثنا هذا على محورين: الأول أنطولوجي يبحث في مفهوم الهوية من مدخل نظريتنا عن النوع النووي، والثاني إبيستمولوجي يبحث في الهوية عبر وجودها الحي واستقبالها في زمن ما ومكان، وتوظيفهما المعرفي، أي أننا اهتممنا بتلك المنطقة التي تقع بين المجرد «النص» - ولو كان اجتماعيا مثل نص الهوية - والإدراك المتعدد له ممن يسمى الأنا أو يسمى الآخر، مدركين أن الألفة بالمصطلح من جهة، وبما يدل عليه من جهة أخرى تعد - أحيانا - سدا معرفيا يمنع المساءلة، فالألفة كما يقول بورديو هي «أهم طرائق العنف الرمزي، لأنها تجعل الأمور تبدو كأنها خلقت هكذا، كأنها لحظات ثابتة ونهائية»[110].

نستخلص من سياق هذا المهاد النتائج الآتية:

أولا: إن جزءا من المفهوم العام حول الهوية يقوم على الاتفاق الجماعي، ولا يقوم على الحقيقة المنطقية أو العلمية، فيكفي أن يقتنع مجموعة من الناس بتصور ما عن هويتهم أو عن هوية الآخر، حتى يكتسب هذا المفهوم أو التصور قوة ووجودا بوصفه حقيقة راسخة لا تقبل الجدل، أيا كانت أسس هذا التصور المنطقية أوصحته التاريخية، الأمر الذي برر ضرورة طرح سؤالنا عن الهوية من جانبها المعرفي.

عالجت هذه الدراسة الكيفية التي تخضع الهوية بها إلى تبدل دائم وتدريجي بناء على الأرضية التي تستند إليها رؤيتها إلى الأنا والآخر. إن اختلاف الأرضية التي يُرصد منها

منظوري للأنا والآخر تؤدي إلى تحولات جديدة في آليات الصراع، وعلى العلاقة بين حراك الثابت/ المتحول في الهوية، تشكل الهوية إطارا إدراكيا يصعب لاقترابنا الشديد منه أن نعيه، إذا ما نظرنا إليه مباشرة. من هنا كانت أهمية الاختلاف الثقافي، فأي هوية بوصفها محوطة بحقل ثقافي ستجد نفسها دائما محددة بالاختلاف، فتميزها يصدر من مكانها الذي تطل منه على محيطها، من موقع أقدامها نسبة إلى موقع أقدام ثقافة أخرى إذا ما اتفقنا على أن الإنسان يرى بموقع قدميه: «قل لي أين تقف أقل لك كيف ترى».

تتعدد الاختلافات وتتحرك من هوية الفرد وعلاقتها بذاته، من مستوى «الهوية الفردية» الذي عبر عنه علم النفس الفرويدي، على سبيل المثال لا الحصر، أوضح ما يكون التعبير، إلى مستوى الهوية الإنسانية الشاملة الذي عبرت عنه الوثائق الدولية وأشهرها اتفاقيتا جنيف ولاهاي والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. وقد حدد البحث قطبين تتحرك بينهما جميع تصنيفات الهوية الممكنة، على الجانب الإنساني: القطب الأول هو الهوية الجزئية «الفردية» «Micro»، أما القطب الثاني فهو الهوية الكلية «الهوية الإنسانية الشاملة» «Macro»، وهما القطبان اللذان يهتم بهما سياق العولمة النظري الآن، حيث يمكننا بين القطبين تحديدَ أنساق لها مساحاتُ انتماء مختلفة تحددُ بشكل جوهري سماتِ الهوية تتقاطع جميعها على المستوى المعرفي في حدود ما أسميناه «الحقل الثقافي»، في لحظة تاريخية بعينها، وهو فضاء اشتغال رئيس للهوية، تكون هذا الحقل من تقاطع مجالات ستة تحدد تشكيل أي هويةٍ - على المستوى المعرفي - بامتياز.

ثانيا: إن الأنا ومن يسمى آخر ينموان ويعيشان في المسافة الوسطية الممتدة بينهما تحت مظلة إرجاء الحضور، فغالبا ما يأتي حضور الأنا في الوعي متأخرا، أينما حلت تجد من يزاحمها. فوجود أنا يتطلب أولا وجود آخر مستقل عنها، هكذا يبدأ من الأنا من يطلق عليه أنا أخرى، هكذا لا تكون الأنا - في مستوى الإدراك - إلا اختلافا، وهو وجه من أوجه جدلها الخاص، فالأنا في هذا الطرح يبدأ منها من يسمى الآخر ومعها، أي أنها متحولة، وتشير في ذاتها إلى أنا أخرى أيضا، وأنها في إطار الهوية لا يمكنها أن تكون إلا جزءا من كل متجاور ومتعدد على المستويين الكلي (الأنا الجمعية) والجزئي (الأنا الفردية)، أي أنها نظير «Isotope»، حتى لو ظنت في ذاتها انها تمثل الاصل، فالأنا في هذا الطرح حضور لا يتحقق إلا بوجود ما تعتقده أنا أخرى تبدأ منها! هي نظير مُستَحْضِر لذاته ولمن يسميه آخر، وهو جزء منه - في الآن ذاته - لا يمكن إغفاله. وفي كل الأحوال لا تتم معرفة أنا/ آخر من دون اختزالهما، أي أن إحدى الإشكاليات التي تمنع القطبية الحادة لأنا ما ولآخر هي أن هذا الذي تطلق عليه الأنا آخر، غير واضح مثلها تماما، ولا يوجد في سمة محددة، بل يستحيل تحديده إلا بتشويهه واختزاله.

ثالثا: دفع هذا الطرح - في جزء منه - بمفهوم الهوية - على المستوى المعرفي - إلى مبحث الشعريات بوصفها متخيلا اجتماعيا له شعريته أيضا، وله تجليات مختلفة ومعان قادرة على التعدد بقدر عدد من يؤمنون بها، وعلى الرغم من تعددها فإنها مبررة بشرعية مشتركة، هي الشرعية الوطنية، حيث تمثل الهوية - في طرحنا هذا وعلى المستوى المعرفي - نوعا خاصا من الإنتاج الثقافي، أي أنها متخيَّلٌ له شعريته أيضا، وله تجليات مختلفة ومعانٍ قادرةٌ على التعدد بقدر عدد من يؤمنون بها، مخترقة عددا كبيرا من المفاهيم السياسية والأيديولوجية، ومحتضنة بشكل غائم معظم الكيانات الاجتماعية في محيط ثقافي ما. حيث نخلص بنتيجة مفادها أن القوة الداعمة للهوية هي القوة التاريخية، وهي تنتمي في بنائها إلى الخيالي «fictional»، أما وعي هوية ما بذاتها فينتمي في بنائه إلى المتصور الذهني «Imaginary»، وتعد اللغة مجالا أساسيا يشتغل فيها هذان المفهومان بامتياز، حيث تتضح الهوية على مستوى اللغة من قدرة المتكلم على الإشارة إلى ذاته بضمير الأنا، ثم على قدرته على السرد، وتشكيل التاريخ. وهذا ما يحتم وجود من يطلق عليه آخر، هذا الذي يقع خارج الأنا على مستوى التعبير في ضميري «أنت، أنتم / هو، هم»، لا تخلو لغة من وجود هذه الضمائر، وهي في رأيي المفردات الأول التي ترسخ هذا الانفصال على مستوى اللغة وعلاقتها بالإدراك. هذا الإدراك المصاحب لأنا ما يعيش دوما في المسافة الممتدة بين الوعي واللاوعي على مستويي الفرد والجماعة، يحتاج الإنسان دائما إلى وهم، والهوية/ الأصل جزء أصيل من هذا الوهم.

وقد ذهبنا في هذه الدراسة إلى أن الأنا هي نظير لأصل مرجأ، ينموان ويعيشان في المسافة الوسطية الممتدة بينهما تحت مظلة إرجاء الحضور، فإذا افترضنا أن أول حضور وصفي للهوية كان ممكنا فإن هذه الإمكانية لا يمكن أن تتم دون وجود آخر، أي أن الأنا تبدأ في حقيقتها من وجود نظير لها «Isotope»، لا أصل. فإذا افترضت الأنا أن الآخر ثانٍ فإن أولويتها تأكدت عبر حضور الثاني/ أي هذا الآخر على المستوى الجزئي حضور أنا أخرى. نحن هنا نقترب من فكرة دريدا عن الأصل فالأنا في حقيقتها إذن أنا أولى/ ثانية لا يتشكل وعيها على المستويين الجزئي والكلي، قبل أن يأتي من تطلق عليه آخر.

رابعا: وضح هذا الطرح أن التغير المطرد هو جزء من نظام الهوية ومكون أساسي في بنيتها، والعامل الأهم الذي يحدد اتجاهها النسبي وسماتها في لحظة تاريخية بعينها. وهذا ما يعني أن الأنا/ الهوية في هذا الطرح هي حصيلة خروج دائم من بنية وتشاكل مستمرين مع بنيات أُخَر. أي أن أنا ما. ومن تظنه آخر يشكلان - في هذا الطرح - بنية واحدة لعملية مستمرة تقوم بإنتاج المفاهيم المحددة للهوية بشكل مستمر

لا ينتهي أو يتوقف، فالهوية ليست فئة أو كيانا أنطولوجيًا، وإنما هي مصطلح وظيفي دال على متغير(*).

خامسا: حددنا من التجليات المتحققة للشعريات المختلفة المكونة للهوية الواحدة ما نطلق عليه المكونات البنائية، أما ما نطلق عليه المكونات الجمالية المتشكلة من المتكافئات «Isomers» والنظائر «Isotopes»، فتقع في مدارات متتالية بعد المدار الضام للمكونات البنائية (انظر الشكل ٢) يبدأ المفهوم من افتراض نواة تضمّ الوسيط المتجانس «H. M» للهوية، وفي حالتنا هنا «الإنسان الحي»، بالإضافة إلى المكونات البنائية المتمثلة في وجود مكان «قِبْلَة» تكون محلا لإسقاط وتداول رمزي، وما يتبع هذا المكون من نتيجة مباشرة: حنين إلى الماضي، يغذيه المتخيل، ويدعمه الولاء، ويخلق التلقي الحادث من هويات آخر طاقة جديدة على مستوى التأويل لكل عنصر من عناصر النوع النووي، مما يؤدي إلى خلق ما نسميه متكافئ الهوية «Isomer»، ويشكل النظير «صفر» في هذا الطرح بداية المستوى المعرفي للهوية. إن أي مدار تال (انظر الشكل ٢) ستزيد مساحته عن المساحة التي احتلها نظير قبله، وهكذا، وكلما ابتعد النظير عن النواة، زادت طاقته، حيث أثبت هذا التناول أنه لا يوجد حد لعدد النظائر الممكنة لهوية ما على المستويين الجزئي والكلي.

هكذا لا يمكن حصر احتمالات إنتاج هوية من هوية آخر: فردية أو جماعية على المستوى المعرفي، فالاختلافات قائمة وتتحرك من هوية الفرد وعلاقتها بذاته، إلى هوية الفرد وعلاقته بنوعهُ الإنساني، ومن هوية جماعة بشرية بجماعة بشرية أخرى إلى هوية المجموع الإنساني بل المجموع الكوني الذي يشمل ماهيات غير بشرية، حيث تتعدد العوامل المؤثرة

(*) فإذا قلت إن هويتي العربية «أ»، تختلف عن الهوية الأميركية «ب»، فمن السهل الإجابة عن سؤال الاختلاف ومن الميسور تحديد مداه، أما إذا سُئل أيٌّ منا عن معنى هويته العربية تلك أو عن تعريفها أو عن بنيتها، فمن الصعب إيجاد إجابة تتمتع بكفاءة عالية عن هذا السؤال، أو - على أقل تقدير - من العسير وضع تعريف يقبل به معظم - ولا أقول جميع - من ينتمون إلى هذه الهوية، يتضح من هذا أن الهوية قابلة للتعريف أو التحديد عند قيام المقارنة بينها وبين هوية أخرى فقط، أي في نطاق وجود آخر أختلف معه وعنه، ويصبح وجود الآخر واحدا من الأسس التي تقوم عليها هويتي على مستويي المفهوم والما صدق.

ربما تستطيع ثقافات الحضارات الكبرى القديمة أن تشد مفهوم العولمة Mondalisation. إلى مفهوم آخر وهو مفهوم العالمية «Universalism»، وذلك بما لها من إرث حضاري، وحنين يحفز سياسات المقاومة والولاء، وهذا مشروط في رؤيتي بمحددات منها ضرورة التنسيق بين مجموعة من الدول المتضررة من هذه السياسات، لخلق سلة من السياسات المشتركة تبدأ من التوصيف الاستراتيجي «Stratigic Formulation» مرورا بالتوظيف الاستراتيجي «Strategic Implimentation» وصولا إلى التقييم والتحكم «Evaluation and Control»، وهو ما يتطلب دراسة مثانية لبيئات هذه الدول الداخلية، وبيئاتها الخارجية التي ستتم الحركة فيها للوصول إلى إنجاز مهام محددة على المدى القريب وعلى المدى البعيد، بالإضافة إلى تطوير قدرات علمية قادرة على التأثير على المستوى التقني المتناهي في الصغر: الذرة، نانوتكنولوجي «Nanotechnology»... إلخ، والمتناهي في الكبر: أبحاث الفضاء، وهو ما يستلزم ضرورة التعاون العلمي والبحثي والتمويلي المشترك بين دول الأطراف، نظرا إلى عجز بعض هذه الدول عن القيام بهذه المهمة إذا ما سعت إلى ذلك منفردة - امتلاك الكيان الصهيوني والهند دون الدول العربية السلاح النووي، فضلا عن أهمية تطوير قدرات دفاعية عسكرية - الأسلحة الاستراتيجية بخاصة - مما ييسر وجود قوى إقليمية موحدة قادرة على التدخل والردع، مع الاهتمام بالتفاعل الثقافي والتبادل الحضاري المتكافئ، وذلك لن يتم إلا بمحاولة جادة لنشر ثقافات هذه الحضارات في دول المركز، الاهتمام بالتوسع الإعلامي المدروس نظرا إلى ضآلة التأثير الإعلامي لدول هذه الحضارات في السياق الدولي المعاصر.

في هذا الإنتاج وتتشابك، من مكان وزمن، ومنتجهما الرمزي والثقافي إلى آخر، فعلى الرغم من احتواء كل نظير هوية على المتكافئ ذاته فإن كل نظير من هذه النظائر يختلف عن النظير الآخر، الأمر الذي يفسر لنا الاختلافات اللا نهائية للهويات الممكنة في الوطن الواحد وتعدد شكولها إلى ما لا نهاية، بسبب ترحيب نظير أي هوية بدخول عناصر جمالية جديدة عليه بشكل دائم، مع بقاء متكافئ الهوية ثابتا، وما يترتب على ذلك من تغيير في علائق مكونات النظير وتأويلاتها المختلفة في أثناء أي تفاعل إنساني مع محيطه بمختلف مفرداته، وقد أثبت البحث أن متكافئ هوية ما هوعنصر مشترك في نظائر الهويات المختلفة كلها، وأن هذا المتكافئ هو عنصر مشترك في البشر جميعا. كما أثبت أن التلقي عنصر حاسم في قيام متكافئ الهوية، وانتقاله من مستوى أنطولوجي إلى مستوى معرفي، ويُحدث هذا التلقي خبرة معرفة الآخر على مستوى الأنا في علاقاتها بذاتها، وعلى مستوى أنا أخرى عبر انفتاح التأويلات المختلفة لكل عنصر من عناصره، وهذا ما يخلق أفقا متعددا من التوقعات والتأويلات لمن تسميه أنا ما أخرى، بشكولها الفردية والكلية كافة، على الرغم من إمكان وجود انطباع معين غالب يتم تشكله عبر عملية معقدة من الاختزالات، ويظل متكافئ الهوية في هيكل هذه البنية مستوى نظريا وتجريديا فقط، وأن التعبير عنه يبدأ من النظير في درجة الصفر.

طرح البحث مفهوما جديدا هو مفهوم جامع النظير «Arch-isotope»؛ الذي يقوم دائما بخلق فضاء من المفاهيم والتصورات، والقيم الثقافية التي تؤدي دورها في مقاومة أي خروج طموح ومؤثر من هذه السيطرة: لتبدأ الهوية في تحولها من كينونة متغيرة إلى وهم متخيل يدفعه فهم ما إلى حسبانها ماهية! حيث يتم تشكل وعي الفرد بهويته عبر الاحتكاك المستمر منذ الميلاد بهذه النظائر، لتصعد مشتركاتها تدريجيا في الوعي إلى مقام القوانين والأعراف الراسخة التي يُعْتَمَد عليها في تأويل من يسمى الآخر/ الأنا والتعامل معه، فتتشكل شبكة دوال تختزنها الهوية يبدأ بها تحول التاريخي/ الجمالي تدريجيا إلى بنائي في مستوى ما من مستويات الوعي، مختزلا الواقع إلى مظاهره والوجود إلى جمالياته وسماته التاريخية، وذلك بعد رسوخ التقاليد والأعراف المرتبطة بهوية ما على المستويات الجزئية السابق تناولها.

دفع هذا المهاد النظري طرحا يرى أن للهوية ثوابت نسبية تفتقر إلى المرونة والتحول، فمعظم ما يطلق عليه تحولات أو اختلافات بين الهويات البشرية المختلف لم تمسّ الأصل في النوع الإنساني، بل هي محض نظائر لم تزل محتفظة بالمكونات البنائية ذاتها، وأن المكونات الجمالية هي ما تمنحها وهم الخصوصية والاختلاف.

طرح البحث مفهوما جديدا هو مفهوم جامع المتكافئ «Arch-isomer»، وهو مفهوم لصيق بنظريتنا - النوع النووي.

أثبت البحث أن الهوية يحكمها على المستوى الآني مبدآن أساسيان هما: مبدأ «الثبات» ومبدأ «الخصوصية»، وعلى المستوى التعاقبي حركتان هما: التوالد، والتطور، وهو مبحث يتعلق بالممكنات المستقبلية للشكول اللامتناهية للهوية. فشكل هوية ما لا يفسرها، ولا يضيء بنيتها، بل إن الفعاليات النوعية للبنية هي التي تجعلنا نفهم شكل الهوية.

وأخيرا، لا يمكننا - على مستوى التوظيف الجمعي لبنية الهوية - الاستفادة منها بشكل تلقائي على أي مستوى من دون رؤية واضحة لهذا المتخيل، يصاحبه توظيف اجتماعي أو ثقافي أو سياسي ما! إن اكتشاف هوية ما لتاريخيتها يمنحها فرصة الإفلات من ذاتها، فعلى الرغم من أن الأمة لا تستطيع أن تضع تقاليدها، فإنها تستطيع أن تنتقي وتختار بشكل سياسي كيف تستمر أو تتوقف عن الاستمرار مع بعض من هذه التقاليد [111]، ففي بناء المستقبل ليست كل تقاليد أمة على المستوى التاريخي نافعة.

ربما لا يكون من الأهمية تحديد ما المتخيل في هوية ما وما هو غير ذلك، حيث «يمكن أن يؤثر استمرار فقدان بعض القيم القديمة في مخزون حضارة معينة غير أن ما يبقى مهما لاستمرار هذه الحضارة عبر الأجيال الجديدة هو امتلاك الناس أو اعتقادهم في أنهم يمتلكون ما يقدم إليهم بوصفه قيما» [112]، الأمر الذي يعيدنا إلى أهمية التوظيف السياسي للمفهوم. ربما يكون السؤال الأهم لفرد أو لجماعة أو لأمة، أو للعالم الإنساني أجمع هو: ما البنية التي يجب أن نتخيل عليها هويتنا الإنسانية؟ «فإذا سلمنا بأن الأنساق الرمزية - ومنها بنية الهوية وتشكلاتها - هي نتاج اجتماعي أسهمَ في صنع العالم، وأنها لا تعكس العلاقات الاجتماعية فقط، بل تساعد أيضا في تأسيسها، أمكننا أن نزعم بأن العالم قابل للتغيير عن طريق تغيير تمثيله» [113]. لا مغزى لوجود هوية ما إلا باستخدامها، وكلما كان وعي فرد ما أو مجتمع ما ببنية هويته، كان توظيف الهوية أيسر وأكثر فائدة، الأمر الذي يرجعنا ثانية إلى أهمية علاقة بنية الهوية بوظيفتها! حيث يظل «الإنسان هو ذاك القادر على قول أنا، على معرفة ذاته بوصفها ذاتا منفصلة» [114].

كان هدف هذا الطرح هو إثارة موضوع الهوية مرتبطا بأهم مكوناته وهو المكون الثقافي. فنحن لا نسائل الثوابت كي نضع محلها ثوابت أخر، بقدر ما نتجادل باحثين عن بنية مبدئية لمفهوم الهوية، الذي قد يغيب في هذا التناول أيضا بوصفه ثابتا. فالتغير المستمر للهوية هو جزء من بنية طرحنا هنا عن الهوية. وفي ظل هذا التسارع المعرفي الهائل تُصبح الإجابة عن سؤال أين تنتهي الأنا وأين يبتدئ من يسمى الآخر على المستويين الجزئي والكلي، من أصعب الأسئلة المطروحة وأكثرها سذاجة في الآن ذاته، ولكنها أسئلة ترتبط - في سياق هذا الطرح - بحسبان الهوية ممارسة دلالية، اكتسبتْ عبرَ إيمانِ مجموعةٍ من البشرِ بها، ومعرفتِهم خصوصيتها، وبمقدرتِهم على توظيفِها السياسي، قوة رمزية فريدة، قادرة على المقاومةِ وطرح البدائل، وعلى العزل في الآن ذاته والإقصاء.

الهوامش

1 انظر: ليتش، فنسنت، ب، النقد الأدبي الأميركي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ترجمة محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، ١٨١، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤١١ .

2 انظر المرجع السابق نفسه، ص ٤١١ .

3 شبنجلر، اسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة، أحمد الشيباني، ج.٢، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ص ٥٩٠.

4 انظر: إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، سوريا، دار الحوار، ٢٠٠٠، ص ١٢٨ .

5 انظر: زايد، أحمد، «عولمة الحداثة وتفكيك الثقافة الوطنية»، عالم الفكر، ٣٢: ٧-٣٨ .

6 انظر: عبد الهادي، علاء، «الأمن الثقافي العربي، أسئلة وتأملات نظرية»، شؤون عربية، ١١٢: ٤٠ - ٥٩ .

7 شيلر، هربرت، المتلاعبون بالعقول: كيف يجتذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام، ترجمة، عبدالسلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦، ص ١٩٥ .

8 لارين، جورج، الأيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٦١ .

9 دوران، جيلبير، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١.

10 انظر: بورديو، بيير، بعبارة أخرى، نحو سوسيولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٥٧ .

11 هوفلاند، كارل، العلاقة بين الرصد التكراري والاختبار، محاولة دمج نتائج متناقضة لتجارب اختبارية وأبحاث ميدانية حول المواقف المقبولة، في: بودون، لازارسفيلد، موسوعة مناهج علم الاجتماع، تحليل المسارات الاجتماعية، تقنيات علم الاجتماع، ترجمة، د. فؤاد شاهين، د. خليل أحمد خليل، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٩١، ص ص ٣٢٣ - ٣٣٨ .

12 ريكور، بول، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٣ ، ص ١١٦ .

13 انظر: إيجلتون، تيري، مصدر سابق، ص ٣٢ .

14 انظر المرجع السابق: نفسه.

15 انظر: لارين، جورج، مصدر سابق، ص ٢٧٢ .

16 المرجع نفسه.

17 انظر: بابا، هومي، ك، موقع الثقافة، ترجمة، ثائرديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ١١٠ .

18 انظر: ريكور، بول، مصدر سابق، ص ١٨٧ .

19 انظر: القوصي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، الطبعة الثامنة، دار القلم، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٠٩ .

20 نقصد باللاشعور في هذا البحث «ذلك الواقع النفسي الحقيقي، وهو واقع في طبيعته الباطنة مجهول لنا، كما أنه لا يمثُلُ لنا بوساطة معطيات الشعور إلا مثولا ناقصا على نحو ما، يمثل العالم الخارجي بوساطة رسائل أعضائنا الحسية...»، انظر: فرويد، سيجموند، تفسير الأحلام، تُرجمة مصطفى صفوان، مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥٩٥ .

21 انظر: القوصي، عبد العزيز، مصدر سابق، ص ١١٣ .

22 انظر: دولتو، فرانسوا، العلاج بالتحليل النفسي، الحالة دومينيك، ترجمة، وجيه أسعد، قُدمُس للنشر والتوزيع، سوريا، ٢٠٠٢، ص ٢٢٠ و٢٢١.

23 انظر: جامبل، سارة، قاموس روتلج النقدي للنسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢ ، ص ٢٥٦ .

24 انظر: تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا، مسألة اللاآخر، ترجمة، بشير السباعي، مراجعة، فريال غزول، ط ٢ دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٧٥ .

25 See: Lacan, Jacques., The four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, Penguin books, 1977., p., 205.

26 تودوروف، تزفيتان، فتح أمريكا، مصدر سابق، ص ١٩ .

27 مانغ، فيليب، جيل دولوز أو نسق المتعدد، ترجمة عبدالعزيز بن عرفة، مركز الإنماء الحضاري، لبنان، ٢٠٠٢، ص ٣٠ .

28 بارت، رولان، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٩ ص ١٠١ .

29 ريكور، بول، مصدر سابق، ص ٢٠٦ و٢٠٧.

30 هول، ستيوارت، «هويات قديمة وجديدة: إثنيات قديمة وجديدة»، في الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير انطوني كينج، ترجمة شهرت العالم، هالة فؤاد، محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١، ص ٧٩ .

31 انظر: أبو، سليم، «تغيير الهوية الثقافية»، ديوجين، ١٢١/١٧٧ : ٤ - ١٢ .

32 مانغ، فيليب، مصدر سابق، ص ٣٦ .

33 انظر: تودوروف، تزفتان، ميخائيل باختين، المبدأ الحواري، ترجمة ناصر الحلواني، سلسلة آفاق الترجمة، رقم «١٤»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٤ و٥٦.

34 بن عرفة، عبد العزيز، الدال والاستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ١٩٩٣، ص ٤٦ - ٤٧ و٥٠.

35 انظر: بوتسل، إدوارد، «الهوية: أسطورة أم حقيقة»، في: أبحاث المؤتمر الخامس للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية، الهوية الثقافية في الزمان، تحرير: مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢، ص ٣٦ .

36 انظر: لوسيف، الكسي، فلسفة الأسطورة، ترجمة، منذر حلوم، دار الحوار، ٢٠٠٠، ص ١٤٦ .

37 انظر: انظر: لارين، جورج، مصدر سابق، ٢٠٠٢، ص ٢٦١ - ٢٦٩.

38 شبنجلر، اسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ج. ١، مصدر سابق، ص ٧٤٥ .

39 نفسه، ص ٧٤٨ .

40 انظر: شولز، روبرت، «صناعة الخرافة والواقع، الحقيقة والخيال والقابلية على الخطأ»، من: المرآة والخارطة، دراسات في نظرية الأدب والنقد الأدبي، ترجمة، سهيل نجم، سوريا، دمشق، ٢٠٠١، ص ٧٥ و٧٦

41 انظر: أبو، سليم، «تغيير الهوية الثقافية»، ديوجين، ١٢١/١٧٧ : ٤ - ١٢ .

42 انظر: إزو، البرتو ،«الهوية وتعدد عوالم الحياة: مفهوم عالم الحياة من الفلسفة إلى علم الاجتماع»، أبحاث المؤتمر الخامس، مصدر سابق، ص ٦٢ .

43 ريكور، بول، مصدر سابق، ص ٥١ .

44 انظر: دولتو، فرانسوا، مصدر سابق، ص٢٦١ .

45 انظر: اندريه هاينال، ميكلوس [ميكلوش] مولنار، جيرار دي بوميج، سيكولوجية التعصب، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ٤٧ .

46 انظر: نفسه، ص ٦٥ .

47 بايار، جان فرانسوا، أوهام الهوية، ترجمة، حليم طوسون، كتاب العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٥٣ .

48 ريكور، بول، مصدر سابق، ٢٠٠٣، ص ١٠٧ .

49 انظر: بورديو، بيير، أسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٤٨ .

50 انظر: كلافال، بول، المكان والسلطة، ترجمة، عبدالأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٥ .

51 دوران، جلبير، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها وانساقها، ترجمة د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٥٨ .

52 انظر: ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨ ص ١٥ .

53 See: Elam, Keir., The Semiotics of Theatre and Drama, Methuen, London and New York, 1980,pp. 99-110. & Dolzel, Lubomir. "Mimesis and Possible Worlds". Poetics Today, 9:475-96. & Danto, Arthur. C. The Transfiguration of the Commonplace, Harvard Univ. Press, USA, 1981, pp. 2-35. &. Wood, John. The Logic of Fiction: A Philosophical Sounding of Deviant Logic, Mouton, The Hague, 1974.

54 انظر: إزو، البرتو، مصدر سابق، ص ٦١ .

55 انظر: ريكور، بول، ص ١٠٣ و١٠٤ .

56 إزو، البرتو، مصدر سابق، ص ٥٣ .

57 بارت، رولان، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ١٩٩٩، ص ١٣٤ .

58 روبرتسون، رونالد، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة أحمد محمود، نورا أمين، مراجعة محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨، ص ٢٧٢ .

59 المرجع السابق نفسه، ص ٦٠ .

60 See: Salamini, Leonardo, The Sociology of Historical Praxis An Introduction to Grimace's Theory. London, Routledge& Kegan Paul., 1981., p 187.

61 انظر: لايكوف، جورج، مارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة، عبدالمجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٦، ص ١٩٥ .

62 انظر: كون، أ. س، الجنس والثقافة، ترجمة، منير شحود، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ٢٠٠١، ص ٧ .

63 انظر: بورديو، بيير، السيطرة الذكورية، ترجمة، أحمد حسان، كتاب العالم الثالث بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٢ .

64 انظر المرجع نفسه، ص ٣١ .

65 انظر المرجع نفسه، ص ٣٨ .

66 See: Mannheim, Karl, Ideology& Uotobia. Trans. Edward Shils, London, Routledge& Kegan Paul., 1979, p., 7.

67 See: Fromm, Erich, Sigmund Freud's Mission: An Analysis of his Personality and Influence, New York, Simon& Schuster, 1962., p., 88.

Foucault, M., "Les Mailles du Pouvoir" en, Dites et Ecrits., 1954- 1988- Tome IV: 1980- 1988, Paris, 68
Gallimard, 1994., p., 187.

من: بايار، جان فرانسوا، مصدر سابق، ص ٢٠٢ .

69 المرجع نفسه، ص ٦٠ .

First presentation of this theory was in Abd Al-Hady, Alaa; Performative Manifestations in Early Arabic Heritage, and the Theatrical Genre., Unpublished .Ph.D., 1997. Hungarian Academy of Sciences., No.: 17.363., See also: Abd Al-Hady, Alaa., "Theory of the Literary Genre and the Theatre, Theoretical Achievement", In Aesthetics of Reception and Hermeneutics, Ed., Ezz Eldin Ismail, Cairo, 1997., pp., 13-51. [Papers presented to the First International Conference of Literary Criticism, Cairo, 1997]. 70

71 إزو، البرتو، مصدر سابق، ص ٥٦ .

72 ريكور، بول، مصدر سابق، ص ٤٩ .

73 إزو، البرتو، مصدر سابق، ص ٥٢ .

Lyapunov, A.A., "A Cybernetic Approach to Theoretical Biology" in: Cybernetics of Living Matter, Ed., I. M. Makarov, M.I.R. Publisher, Moscow, 1987, p., 83. 74

Lukacs, Gyorgy., A Modern Drama Fejlodesenek Tortenete, [History of Modern Drama], Magveto Riado, 1978, quoted in Becsy, op. cit., p. 13. 75

Becsy, Tamas., Drama as a Genre and its kinds, Hungarian Theatre Center of International Theatre Institute, Budapest, 1986, p., 6. 76

77 انظر: بونتّل، إدوارد، مصدر سابق، ص ٢٥ و٢٦.

78 ريكور، بول، مصدر سابق، ص ٤٩ .

بورديو، بيير، نحو سوسيولوجيا انعكاسية، مصدر سابق، ص ١٩١ .

79 انظر: مانج، فيليب، مصدر سابق، ص ٤٢ .

80 انظر: جيلنر، إرنست، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى، سوريا، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٧ - ١٩ .

81 انظر: لوسيف، ألكسي، مصدر سابق، ص ١٥٨ .

82 كلافال، بول، مصدر سابق، ص ٢٧ .

83 جيلبير، دوران، الخيال الرمزي، مصدر سابق، ص ١١٦ .

84 بارت، رولان، هسهسة اللغة، مصدر سابق، ص ١٠٥ و١٠٦ .

85 انظر: بورديو، بيير، قواعد الفن، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، بالتعاون

86 مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥٨ .

87 انظر: دوفينيو، جان، فضاءات العرض المسرحي، ترجمة، حمادة إبراهيم، القاهرة، مركز اللغات والترجمة - أكاديمية الفنون، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١١ .

88 بارت، رولان، هسهسة اللغة، مصدر سابق، ص ١٤١ .

89 شولز، روبرت، مصدر سابق، ص ٦١ .

90 انظر: إيجلتون، تيري، مصدر سابق، ص ١٢٨ .

91 انظر: مياي، ميشال، دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، د.ت، ص ٢١٩ .

92 انظر: بابا، هومي، ك، مصدر سابق، ص ٩٥ و٦٩ .

93 انظر: شتراوس، كلود ليفي، الفكر البري، ترجمة، نظير جاهل، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

94 انظر: هول، ستيوارت، «هويات قديمة وجديدة: إثنيات قديمة وجديدة»، في: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، ترجمة شهرت العالم، هالة فؤاد، محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١، ص ٧٧ .

95 انظر: رويس، جوزايا، فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٥٥ - ٥٧ .

96 مانج، فيليب، مصدر سابق، ص ٣٧ .

97 انظر: بونسل، إدوارد، مصدر سابق، ص ٣٠ .

98 انظر: باشلار، غاستون، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢، ص ٤٧ - ٥٠ .

99 انظر: نفسه، ص ٦٦ .

100 بابا، هومي، ك، موقع الثقافة، مصدر سابق، ص ٤٤ .

101 Isomer: 1. Chemistry: Any of two or more substance that are composed of the same element but differ in properties because of different in the arrangement of atoms.2. Physics: Any of two or more nuclei with the same mass number and atomic number that have different radioactive properties and can exist in any of several energy states for a measurable period of time., from The American Heritage Dictionary., 3 rd. ed., version 3.5, Computer Software, compact disk., IBM. California: SoftKey International Inc. 1994.

102 Isotope: One of two or more atoms having the same atomic number but different mass number [Iso-ibid. There is another usage of the term "isotopy" as: Homogeneous :+ Greek Topos, place]. From semantic level "at which whole text are situated" in: Greimas, A. G. Semantique Structural, Larousse, Paris, 1966, p. 53. "Isotopy is formed through the recurrence of basic "atom" meaning, whose reappearance creates contextual restrictions on meaning" See: Elam, Keir., op., cit, p. 184.

103 See: Fromm, Erich, The Sane Society, Routledge& K. Paul, 1979, PP., 152-155.

104 انظر: لارين، جورج، مصدر سابق، ص ١٧٣ .

105 انظر: هوفلاند، كارل، مصدر سابق، ص ٢٢٣ - ٢٢٨ .

106 دريدا، جاك، ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر، ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٢٧ و١٢٨ .

107 نفسه، ص ١٣٠ .

108 انظر: روبرتسون، رونالد، مصدر سابق، ص ٢٧٣ .

109 انظر: إزو، البرتو، مصدر سابق، ص ٦٣ .

110 بورديو، بيير، بعبارة أخرى، مصدر سابق، ص ٧ .

111 انظر: لارين، جورج، مصدر سابق، ص ٢٧٢ .

112 هيدجر، مارتن، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١، ص ١٣٣ .

113 انظر: بورديو، بيير، السيطرة الذكورية، مصدر سابق، ص ١٠ .

114 See: Fromm, Erich., The Sane Society,op, cit., p., 62.